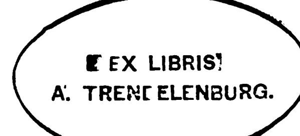

065976050


EX LIBRIS
A. TRENDELENBURG.

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Von

Johann Gottlieb Buhle,
Russisch-Kayserlichem Hofrathe und Professor zu Moskwa.

Sechster Band.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1804.

Geschichte der Künste und Wissenschaften

seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

Von einer Gesellschaft gelehrter Männer ausgearbeitet.

Sechste Abtheilung.

Geschichte der Philosophie

von

Johann Gottlieb Buhle.

Sechster Band.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1804.

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Sechster Band.
Erste Abtheilung.

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Viertes Hauptstück.
Geschichte der neuern Philosophie während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Achtzehnter Abschnitt.
Geschichte der Theorie der Statswirthschaft in England.
Fortsetzung.

Im zweyten Theile des vorhergehenden fünften Bandes der Geschichte der neueren Philosophie habe ich die Theorie der Statswirthschaft ausführlich dargestellt, wie sie von den beyden berühmtesten Britischen Schriftstellern in diesem Fache, David Hume und Adam Smith, in ihren Werken vorgetragen ist. Eine ausführlichere Darstellung derselben war gewissermaßen historisch nothwendig, weil hier zuerst die richtigen Grundsätze der Stats-

wirthschaft aufgestellt, entwickelt und erwiesen sind, und die gleichzeitigen und spätern politischen Schriftsteller in diesen im Wesentlichen mit ihnen zusammenstimmen, und nur in der Ausdehnung derselben, in der Anwendung auf besondre Gegenstände, in den Folgerungen, in der weiteren Auseinandersetzung einzelner Materien, sich von ihnen unterschieden. Es ist auch nicht wohl möglich, einer philosophischen Theorie der Statswirthschaft die erfoderliche Klarheit zu geben ohne eine größere Umständlichkeit, weil die Grundsätze einer Rechtfertigung aus der oft sehr schwierigen verwickelten Beschaffenheit der Gegenstände und ihrer Verhältnisse, wo sich die wahren Ursachen und Wirkungen leicht verkennen lassen, oder doch wenigstens einer Erläuterung durch Beyspiele, bedürfen.

Fast zugleich mit Adam Smith schrieb der Baronet James Stevart seine Untersuchungen über die Principien der Statsökonomie *). Er war ein gelehrter durch philosophische Studien, durch Reisen, und aufmerksame Beobachtung des innern politisch-ökonomischen Zustandes sowohl seines Vaterlandes, als der cultivirtesten Europäischen Völker, zur Aufklärung seines Sujets fähiger Kopf. An Scharfsinn und Tiefsinn, an Originalität und Neuheit der Ansicht überhaupt, wurde er von seinem Zeitgenossen übertroffen; aber er kante manche zur Statswirthschaft gehörige Partieen genauer, und drang tiefer

*) An Inquiry into the principles of political oeconomy: being an Essay on the Science of domestic policy in free nations In which are particularly considered Population, Agriculture, Trade, Industry, Money, Coin, Interest, Circulation, Banks, Exchanges, Public Credit, and Taxes. By Sir *James Stevart*, Bart. In two volumes. London 1767. 4.

tiefer in das Detail derselben ein, als jener that und thun konte. Sein Ideengang ist regelmäßiger, und noch systematischer. Seine Schreibart ist zwar weitläuftiger, und hat weniger Annehmlichkeit, als die Schreibart des Smith; aber sie empfiehlt sich dagegen durch eine ungleich größere Deutlichkeit.

Die Aufmerksamkeit Stevart's ist vorzüglich auf folgende Hauptpuncte gerichtet, als ob sie ihm Hume in seinen Versuchen vorgezeichnet hätte: Bevölkerung, Ackerbau, Handel, Industrie, Geld, Münze, Zinsen, Geldumlauf, Bank, öffentlicher Credit und Taxen. Nach diesen Hauptpuncten ist sein Werk abgetheilt.

Das erste Buch betrifft die Bevölkerung und den Ackerbau. Stevart handelt hier von dem Begriffe eines Stats und einer Statsverfassung überhaupt; von dem Geiste eines Volks; von den Maximen und natürlichen Ursachen, welche die Bevölkerung vermehren, und was die Fortpflanzung der Menschen für Wirkungen habe, in Ländern, wo sich die Menschenzahl nicht vermehrt; auf welche Art, und nach welchen Maximen und politischen Ursachen der Ackerbau zur Vergrößerung der Volksmenge beyträgt, und wie die Bedürfnisse der Menschen ihre Vermehrung befördern. Dann geht er über zur Entwickelung der Folgen, welche die Sclaverey für die Vermehrung und Arbeit eines Volkes hat; er zeigt, welches Verhältniß der Einwohner eines Landes nothwendig sey, um zu bestimmen, wie viele sich dem Ackerbaue mit Nutzen für das Ganze widmen müssen oder können, wie viel hingegen sich jeder anderen Beschäfftigung überlassen dürfen; nach was für Principien sich die Vertheilung der Mit-

glieder einer Nation in Landgüter, Dörfer, Flecken, kleinere und größere Städte richtet; was für Folgen aus der Absonderung der beyden Hauptclassen eines Volks, der Landbauer und Freymänner, in Ansehung ihrer Wohnungen entspringen, worauf die Abtheilung der Einwohner in Stände beruhe, und was die Beschäfftigungen derselben auf ihre Vervielfachung für Einfluß haben. Endlich zeigt er die großen Vortheile, welche eine wohl überdachte und geordnete Theorie der Statswirthschaft, eine gründliche Kenntniß der Thatsachen, worauf es ankomt, verbunden mit einer ihr entsprechenden Handlungsweise der Regierung, für die Bevölkerung habe; wiefern eben deßwegen unter andern gemeine Listen der Gebohrnen, Verheyratheten, Verstorbenen jeder Classe der Einwohner, in den neuern Staten nöthig seyen; wie auch die Beförderung des Ackerbaus und der Bevölkerung übertrieben werden könne; warum es sehr volkreiche Länder gebe in Vergleichung mit andern weniger volkreichen, bey denen doch dieselben guten Statseinrichtungen in Hinsicht auf diesen Zweck statt finden; auf welche Art und in welcher Proportion Ueberfluß oder Mangel ein Volk afficiren; die Ursachen und Wirkungen der hohen Bevölkerung eines Landes; ob und wiefern die Einführung der Maschinen in die Manufacturen dem Interesse eines Stats und der Bevölkerung nachtheilig sey.

Ich schränke mich hier darauf ein, bloß die von Stevart gezogenen Resultate jene Materie angehend auszuheben *): 1) Bevölkerung und Ackerbau sind und waren in allen Zeiten die Basis der politischen Oekonomie. Sie sind mit einander in ihren Ursachen und

*) Stevart Vol. I. p. 149 sq.

und Wirkungen unzertrennlich verknüpft, und müssen daher auch in ihrer gegenseitigen Beziehung untersucht werden. Das erste Princip der Bevölkerung aber ist Zeugung; das andere sind Nahrungsmittel; jene gewähren den Menschen Daseyn und Leben; diese erhalten es ihnen. Da die freywilligen Erzeugnisse der Erde eine bestimte Quantität haben, so kann auch die Menschenmenge, die auf der Erde zu leben vermag, nie über eine bestimte Zahl steigen. Arbeit ist eine Methode, die Erzeugnisse der Natur zu vermehren, und nach Maaßgabe der Vermehrung derselben kann auch die Menschenzahl wachsen.

Hieraus fließt: 2) Die Zahl der Menschen kann immer nur in Proportion mit den Erzeugnissen der Erde stehen, und dieses Verhältniß ist immer zusammengesetzt aus der Quantität des Ertrags des Bodens und der Quantität der Arbeit der Einwohner. Da nun diese auf der Erde mannichfaltig verschieden sind, und durch zufällige einwirkende Ereignisse und Umstände werden; so läßt sich nie eine allgemeine auf die ganze Erde sich erstreckende Proportion zwischen der Zahl derer, die zur Cultur des Bodens nothwendig sind, und derer, welche durch die Erzeugnisse derselben ernährt werden können, festsetzen.

3) Die Ursache, welche den einen Theil der Menschen bewegt, den Boden zu bearbeiten, um den andern Theil zu ernähren, liegt in den verschiedenen Bedürfnissen, welche die Menschen gegenseitig haben. Der Stat muß daher auch Objecte des gegenseitigen Bedürfnisses herbeyführen, die ihren Reiz haben; nur dadurch kann Verschiedenheit der Beschäfftigungen entstehen, und die vorherige Rohheit und Einfachheit der Sitten hört auf. Es muß aber ein genaues Gleichgewicht

gewicht zwischen jedem Zweige der Industrie mit den übrigen beobachtet werden, damit kein Zweig an seinem Gedeihen gehindert werde, oder zu Grunde gehe; durch Ueberfluß oder durch Mangel. Die Theilung der Nahrungsmittel bloß zwischen Eltern und Kindern ist eine Methode, den Mangel derselben zu bewirken, der allein durch eine Vermehrung der Arbeit verhütet werden kann. Wenn eine bürgerliche Gesellschaft diesen Plan gegenseitiger Industrie nicht befolgt, so wird die Volksmenge aufhören zu wachsen; weil der Fleißige den Faulen nicht umsonst ernähren mag. Stevart nennt dies einen Stat, wo die Zunahme der Bevölkerung moralisch unmöglich ist. Er unterscheidet diese moralische Unmöglichkeit von der physischen, die nur eintreten kann, wenn die Natur, nicht die Menschen, die Erzeugnisse zur Unterhaltung dieser verweigert.

4) Es ergiebt sich wiederum, daß die Volksmenge jedes Landes durch das Verhältniß bestimt wird, worin die Quantität der in demselben erzeugten Nahrungsmittel zur Industrie der niederen Classen steht. Wenn der Vorrath der erzeugten Nahrungsmittel die Proportion der Industrie übersteigt, so wird der Ueberschuß jener ausgeführt werden; übersteigt hingegen die Industrie den Vorrath der Nahrungsmittel, so muß die Einfuhr aus fremden Ländern den Abgang dieser ersetzen. Gegenseitige Bedürfnisse wecken zur Arbeit. Folglich diejenigen, deren Arbeit nicht auf die Cultur des Bodens gerichtet ist, müssen von einem Ueberschuße leben, welchen die Ackerbautreibende Classe über ihren eigenen Bedarf hervorbringt. Dadurch wird die bürgerliche Gesellschaft in die beyden Hauptclassen gesondert, deren eine Stevart die Landbauer

Bauer (farmers), die andre Freymänner (free hands) nennt. Die Vermehrung der Bedürfnisse wird also eine Vermehrung der Freymänner, und ihr Bedürfniß der Nahrung wird eine Vermehrung des Ackerbaues nach sich ziehen.

5) Unter dem Luxus versteht Stevart nichts weiter, als einen überflüssigen Verbrauch, oder die Befriedigung von Bedürfnissen, die nicht zur Erhaltung des Lebens wesentlich nothwendig sind. Der Geschmack am überflüssigen Verbrauche wird das Geld einführen, welches hier als das allgemeine Object des Bedürfnisses unter den Menschen vorgestellt wird; so daß es eben dieser seiner Qualität wegen ein allgemeines Bestreben nach dem Erwerbe desselben erzeugt, dadurch die Industrie der Frey-Männer, folglich ihre Menge, folglich auch den Ackerbau zu ihrer Subsistenz befördert. Diese Operation setzt aber voraus, daß der grosse Hause in einem Volke Sinn für Arbeitsamkeit, und die Reichen Geschmack am Genusse haben. Wenn diese frugal und einfach leben, oder jene faul und ohne Ehrtrieb sind; so wird das obige Ereigniß nicht statt finden. Deswegen bemerkt man auch in der wirklichen Welt, daß die Einwohner nicht in den schönsten Ländern, sondern in denen am besten leben, wo die größte Industrie herrscht. Es läßt sich also nie behaupten, daß zu viel Manufacturen in einem freyen Lande seyn könten; denn dies hieße eben so viel, als: es könte darin zu wenig faule Leute, zu wenig Bettler, und zu viel arbeitsame Bürger geben. Den Einwurf, welcher sich gegen Stevart's Theorie machen läßt, wie sich mit der Frugalität der Alten und der Einfachheit ihrer Sitten die grosse Bevölkerung im Alterthume

vereinbaren lasse, die er als Thatsache annimt, und geachtet der von Hume dagegen vorgebrachten Zweifel, räumt er folgendermaßen aus dem Wege: Im Alterthume wurden die Menschen gezwungen, den Boden zu bearbeiten, weil sie die Sclaven Anderer waren. In den neueren Zeiten ist die Operation zusammengesetzter; der Regent kann nicht aus seinen Unterthanen Sclaven machen; er muß sie dahin leiten, daß sie Sclaven ihrer eigenen Triebe und Neigungen werden; dies ist die einzige Methode, sie zum Ackerbaue zu bewegen, und wenn dafür gesorgt ist, durch was immer für Mittel es geschehen mag, so wird die Menschenzahl zunehmen.

6) Die Abtheilung eines Volks in Landbauer und Frey-Männer hat auch wichtige Folgen in Absicht der Wohnungen dieser verschiedenen Classen. Die Landbauer müssen an dem Orte, wo sie arbeiten, oder nahe bey demselben leben, auf ihren Gütern oder in ihren Dörfern. Die Freymänner lassen sich wieder in zwey Gattungen sondern. Die erstere besteht aus den Eigenthümern des Ueberschusses der Nahrungsmittel, oder den Landeigenthümern, nebst denen, welche jenen Ueberschuß kaufen können mit einem bereits erworbenen Vermögen; die andere besteht aus solchen, welche etwas von jenem Ueberschusse mit ihrer täglichen Arbeit erkaufen müssen. Die erstere Gattung von Menschen kann leben, wo sie will; die andere aber muß leben, wo sie kann. Wenn die Mitglieder jener zusammen an Einem Orte leben wollen, so muß eine beträchtliche Zahl der letztern ihnen folgen, um so viel zu gewinnen, als sie nöthig haben. Daraus entstehen größere und kleinere Städte. Wenn ein Regent die ganze

Ver=

Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten in einen Ort zusammenzieht, so bildet sich die Hauptstadt, gewöhnlich die größte von allen. Vereinigen sich die Manufacturisten zu Corporationen, so hängen sie nicht unmittelbar von denen ab, die ihre Waren verbrauchen, sondern von den Kaufleuten. Die Lage ihres Wohnorts wird also durch Umstände bestimt, die mit ihrer Beschäfftigung, dem Vorrathe an Materialien und Lebensmitteln für sie, und der Transportation ihrer Waren im Verhältnisse stehen.

7) Anfangs lebten die Menschen zerstreut, und da sie sich auf die freywilligen Erzeugnisse der Erde einschränkten, so ward ihr Unterhalt leichter. Itzt hat sie die Industrie in bestimte Oerter und Gegenden vereinigt, und Industrie muß sie nun auch erhalten. Der erste Punct daher, woran der politischen Oekonomie gelegen seyn muß, ist, den vorhandenen Einwohnern Arbeit zu verschaffen; der andere Punct ist, die Zahl der Arbeiter zu vervielfältigen, wenn die Nachfrage nach denselben sich vermehrt. Um der Thätigkeit eines Volks die zweckmäßige Richtung zu geben, muß der Regent die Anzahl genau kennen, welche erfoderlich ist, um die Nachfrage nach Arbeit in jedem Fache der Handwerke und Künste zu befriedigen; er muß diejenigen, welche von ihrer Industrie leben müssen, in schickliche Classen theilen; und solche Vorkehrungen treffen, daß jede Classe, so viel wie möglich, ihre eigene Zahl durch Fortpflanzung erhalte.

Ist der Werth irgend einer Art der Industrie nicht hinreichend für diese Absicht, so muß ein passendes Hülfsmittel angewandt werden. Z. B. Die niedrigste Art der Arbeit muß wohlfeil seyn, um die Manufacturen blühend zu machen; hier muß sich also der Stat der

der Ernährung der Kinder annehmen. Jeder Mensch hat den Trieb, sich fortzupflanzen; und ein Volk kann so wenig ohne Fortpflanzung bestehen, wie ein Baum ohne Wachsthum; aber es können nicht mehr Menschen leben, als ernährt werden können; und die Vermehrung der Nahrungsmittel muß zuletzt eine Grenze haben; sobald sich dies ereignet, nimt die Volkszahl nicht mehr zu, das heißt, die Proportion derer, die sterben, wächst mit jedem Jahre. Dies schreckt nun unmerklich von der Fortpflanzung ab, weil die Menschen vernünftige Wesen sind. Aber es sind doch immer noch einige, die, wenn sie auch zu den vernünftigen Wesen gehören, doch nicht vorsichtig sind, die heyrathen und Kinder zeugen, welche sie nicht zu ernähren vermögen. Dies nennt Stevart eine fehlerhafte Fortpflanzung. Sie bewirkt ein politisches Uebel, welches zwar die Sterblichkeit der Menschen heilt, aber auf Kosten eines großen Elendes. Wie jenem Uebel abzuhelfen sey, ohne die Freyheit des Heyrathens einzuschränken, und wie man diese Freyheit einschränken könne, ohne die Denkweise des Zeitalters zu beleidigen; erklärt Stevart, daß er es nicht einsehe, und der Beurtheilung eines Jeden anheimstelle.

8) Bevölkerung und Ackerbau stehen in so enger Verbindung mit einander, daß selbst die Misbräuche, denen beyde auf verschiedene Weise unterworfen sind, doch einander vollkommen gleichen. Wenn zu viel Manufacturisten entstehen, muß ein Theil derselben verhungern; entstehn zu viel, die den Ackerbau treiben, gilt dasselbe. Der Grund ist dieser: Je mehr Einwohner eines Landes den Acker bauen, desto geringer muß der auf Jeden fallende Antheil werden; und

und werden diese Antheile so geringe, daß sie nicht mehr hervorbringen, als nöthig ist, die Arbeiter zu unterhalten, so ist der Ackerbau auf's Aeußerste getrieben. Stewart unterscheidet daher den Ackerbau in einen nützlichen und schädlichen. Jener ist ein Handel, d. i. eine Methode, nicht bloß den Unterhalt der Arbeiter hervorzubringen, sondern auch einen Ueberschuß, wodurch für den Unterhalt der Freymänner, und für ein Aequivalent ihrer Waren gesorgt wird. Der zweyte ist kein Handel, weil er keinen Tausch zuläßt; er ist bloß eine Methode zu subsistiren. Wenn daher in einem Lande, wo der Ackerbau als ein Handel betrieben wird, und wo eben so viel Freymänner sind, den Landbauern gestattet wird, sich so zu vervielfältigen, daß sie selbst den ganzen Vorrath verzehren; so müssen nothwendig alle Freymänner verhungern. Die Gründung des Handels und der Industrie rectificirt indessen auf eine natürliche Weise diesen Misbrauch des Ackerbaus, indem sie das Land von überflüssigen Verzehrern befreyt, und ihm, wie es seyn muß, einen Handel verschafft, der berechnet ist, einen Ueberschuß herbeyzuführen, womit die Arbeit aller industriösen Menschen bezahlt werden kann. Das Band der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit der Mitglieder einer freyen Nation, die von ihrer Industrie leben muß, kann allein dadurch erhalten werden, daß man den einen Theil derselben zu fleißigen Landbauern, und den andern zu klugen und sinnreichen Kaufleuten und Manufacturisten macht. Die Vibration der Bilanz zwischen diesen beyden Classen ist es, welche Bevölkerung und Ackerbau wirklich in die Höhe bringen. Wenn die Industrie zu weit getrieben wird, so vermehren sich die Freymänner über das Maaß, das heißt, ihre Schale sinkt; dadurch

steigt

steigt der Preis der Nahrungsmittel, was wiederum dem Ackerbaue Ermunterung giebt; bekomt dieser im Gegentheile das Uebergewicht, so werden die Nahrungsmittel zahlreich und wohlfeil; und das befördert die Manufacturen. Daß der Ackerbau, namentlich in den Britischen Inseln, die natürliche Höhe erreicht hat, die er erreichen kann, schließt Stevart daraus, daß eine eigentliche Hungersnoth in der neuern Zeit gar nicht mehr eintritt. England hat in den fruchtbarsten Jahren gleichwohl nie mehr, als für achtzehn Monate vollen Unterhalt für alle seine Einwohner, aber auch in den unfruchtbarsten Jahren nie weniger, als für zehn Monate hervorgebracht.

9) Wenn ein Land völlig bevölkert ist, und industriös zu seyn fortfährt, so werden Nahrungsmittel von auswärts hereingebracht werden. Es ist die Nachfrage der Reichen, die sich nach ihrer Neigung vermehren, welche den Ackerbau, selbst bey fremden Nationen, ermuntert. Diese Vermehrung ist daher die Ursache, und die Erweiterung und Vervollkomnung des Ackerbaues ist nur die Wirkung davon.

Ein Land, das einmal mit Menschen angefüllt ist, kann an Volksmenge abnehmen, und doch immer angefüllt bleiben. Dies muß von einer Veränderung in der Lebensweise herrühren. Indolente Menschen verschmähen nun den Genuß der Erdfrüchte, die in größerer Menge wachsen, und suchen Delicatessen. Auf der anderen Seite aber verschafft sich die industriöse Classe Hülfe von auswärts, und indem sie die Fremden mit den Producten ihrer Arbeit versieht, erhält sie sich nicht nur, sondern nimt sogar an Zahl zu. Dies ist mit Holland der Fall, und er wird es bleiben, bis Misbräuche den Preis der Arbeit zu sehr erhö-

erhöhen, und die Erfahrung, diese allgemeine Lehre ein, die Fremden darauf aufmerksam macht, von ihren eigenen Landesvortheilen Nutzen zu ziehen.

Hören die Nahrungsmittel auf, vermehrt zu werden, so wird die Zunahme der Volksmenge einen Stillestand leiden; aber der Handel kann dennoch stets fortgehn und den Reichthum vermehren; dadurch werden Heere von Fremden gleichsam in Sold genommen; und die Kaufleute können, wie sich Stevart ausdrückt, von ihren eigenen Siegen, Schlachten und Trophäen lesen, ohne jemals Pulver gerochen zu haben. Können sie die Zahl der Manufacturisten nicht vermehren, so werden sie in manche Manufacturen Maschinen einführen, und diese werden den Mangel an Menschen ersetzen, ohne den Verbrauch der Nahrungsmittel zu vergrößern. Die Fremden, betroffen über diese neuen Einrichtungen, welche die Preise vermindern, und ihre emporkeimende Industrie schwächen, werden die Erfindungen nachahmen; aber da sie nur Schüler sind, werden sie verkehrt zu Werke gehen, und die von ihnen versuchte Verbesserung wird viele Arbeiter in Unthätigkeit setzen; diese werden so lange schreyen, bis man die Maschinen wieder abschafft; denn nichts ist natürlicher, als daß fleißige Menschen rebellisch werden, wenn der Stat ihnen durch seine Vorkehrungen, oder Vergünstigungen der Manufacturinhaber, die Arbeit entzieht.

Bisher hat Stevart das Verhältniß des Akkerbaues und der Bevölkerung zur politischen Oekonomie überhaupt untersucht. Im zweyten Buche sind Handel und Industrie seine besondern Gegenstände. Ich übergehe hier Alles, worin er mit Smith übereinstimt, was er nur weitläufiger ausführt, und berühre

rühre bloß einige Puncte, in denen er von ihm abweicht.

Dahin gehört zuvörderst der von Stevart *) behauptete Satz: Daß wenn eine Nation durch gegenseitigen Handel mit anderen Nationen, der Manufacturwaren betrifft, sich bereichert hat, und findet, daß die Bilanz des Handels zu ihrem Nachtheile steht, es ihr Interesse erfodert, diesen Handel aufzuheben oder einzuschränken. Stevart erläutert diesen Satz durch das Verhältniß, worin Städte zu den Einwohnern des flachen Landes in Ansehung des Handels stehen. Jene sind als so manche Staten zu betrachten, welche innerer Luxus, Taxen, und der hohe Preis der Lebensmittel außer Stand gesetzt haben, mit den Fremden Preis zu halten, das heißt hier, mit dem flachen Lande, welches die Fremden für sie, die auswärtigen Völker für die Briten, darstellt. Hier sind ausschließliche Privilegien der Städte im Verhältnisse zum flachen Lande vernünftig und nothwendig, damit die Bewohner jener die Bürden tragen können, die ihrer Gemeinheit eigen sind, und dadurch entschädigt werden für das, was ihre Bedürfnisse mehr kosten. Dies läßt sich anwenden auf das Handelsverhältniß zwischen Völkern.

Wenn der Regent ein wachsames Auge auf jeden Artikel der Einfuhr hat, und genau den Gebrauch desselben untersucht; so wird er leicht unterscheiden können, von welchen Artikeln die Einfuhr begünstigt, oder beschränkt, oder ganz verboten werden müsse. Bey dieser Untersuchung muß aber jede Beziehung erwogen werden; weil die Einfuhr einer fremden Ware ein mannichfaltiges Interesse hat, sowohl innerhalb

*) *Stevart* Vol. I. p. 504 sq.

halb einer Nation, als außerhalb derselben; und zwar bey einigen Waren ein unmittelbares, bey andern bloß in den Folgen. Nichts ist so verwickelt, als das Handelsinteresse. Die Einfuhr einer fremden Ware kann zuvörderst das Interesse der Einheimischen befördern, welche die ausgeführten Waren lieferten, für welche jene die Bezahlung sind. Die Einfuhr kann ferner nützlich seyn zur Beförderung der Manufacturen, indem sie dieselben mit angemessenen Materialien versieht. Wenn indeß die ganze Manufactur bloß zum einheimischen Verbrauche der Producte bestimt ist; so wird doch das Nationalinteresse im Ganzen durch die Einfuhr jener Materialien leiden. Die Einfuhr der Weine und Brandteweine ist in den nordischen Ländern ein großes Ersparniß an Lebensmitteln, da die aus Korn destillirten Brandteweine zum Ersatze dieser dienen. Ist aber die Untersuchung der eingeführten Artikel und ihres Werthes für den Stat angestellt, und die Berechnung des Vortheils und Nachtheils im Verhältnisse zum Auslande gemacht; so muß jeder dem Handelsinteresse des Stats nachtheilige Artikel der Einfuhr abgeschnitten werden; und wenn, nachdem dieses geschehen, die Folge ein allgemeines Aufhören der Einfuhr zeigen sollte, dann ist der fremde Handel mit Anstand begraben, ohne irgend eine gewaltsame Revolution, weil der Regent allmälig und Stufenweise zu Werke gieng, und sich bestrebte, die einheimische Consumtion zu vergrößern, nach Maaßgabe, daß die industriöse Classe gezwungen wurde durch die anderen Operationen, müssig zu seyn. Hat der fremde Handel ein Ende, so wird die Zahl der Einwohner sich auf die Proportion der im Lande vorräthigen Nahrungsmittel reduciren, wenn der vorherige Wohlstand sie über das Maaß dieser ge-

führt hatte. Der Nationalreichthum muß beysammen gehalten werden, und nur so circuliren, daß es Keinem an Unterhalte und Beschäfftigung gebricht.

Sollte auch eine Nation einmal so wenig Handel mit fremden Waren haben, so wird doch immer von außen Nachfrage nach dem Ueberschusse ihrer eigenen natürlichen Producte seyn; und diese wird allemal Mittel gewähren, den Nationalreichthum zu erhöhen. Wird die Ausfuhr der Lebensmittel befördert, während doch manche Menschen im Lande Mangel daran leiden, so wird eine Einschränkung der Ausfuhr dieser Inconvenienz nicht begegnen; denn der Arme wird stets in demselben Zustande bleiben, wenn er auch in die Lage gesetzt wird, daß er die Nahrungsmittel seines eigenen Vaterlandes zu demselben Preise, wie Ausländer, kaufen kann. Die Hauptursache dieses Phänomens liegt alsdenn in dem Uebergewichte der Manufacturarbeiter. Weil ihrer zu viel sind, so entsteht eine Concurrenz unter ihnen wegen physischer Bedürfnisse; der Preis ihrer Arbeit fällt unter den allgemeinen Preis des Unterhalts im Auslande; ihr Antheil wird an die Ausländer verkauft, und sie — müssen Hunger leiden.

Der Regent an der Spitze eines luxuriösen Volks muß daher immer hier ein Gleichgewicht zu erhalten suchen; und wenn ja eine Aufhebung desselben nothwendig ist, so ist es doch weit besser, daß sie durch das Uebergewicht der Nachfrage bestimt werde.

Alle Aufhebung des Gleichgewichtes ist schädlich, und von nachtheiligen Folgen. Ist die Zahl der Manufacturen und der Theilnehmer und Arbeiter dabey zu groß, so wird die industriöse Classe Mangel leiden;

den; man wird die ihnen gebührenden Lebensmittel ausführen; die Nation gewinnt bey der Bilanz des Handels mit dem Auslande; aber sie scheint gewissermaßen ihre eigenen Mitglieder zu verkaufen. Hat aber die Nachfrage das Uebergewicht, so muß zwar der Luxus steigen; allein der Arme wird auf Kosten des Reichen ernährt, und der Nationalreichthum bleibt, wie er war. Beym Aufhören des Handels der Fremden daher, muß der Regent entweder sein Volk Preis geben, oder er muß den Luxus begünstigen.

Hat der Regent für sein Interesse in Absicht des Handels der Fremden gesorgt, so muß er den Blick desto bestimter auf das einheimische Interesse richten. Er muß die Fortschritte des Luxus in Ordnung halten der Summe der Hände gemäß, die bereit sind, zur Befriedigung der Bedürfnisse des Luxus zu arbeiten. Er muß ferner der Vermehrung der Volksmenge Schranken setzen nach Maaßgabe der Ausdehnung und Fruchtbarkeit des Bodens. Er muß endlich das Volk in Classen theilen, wie die Umstände, welche er in seiner Gewalt hat, es mit sich bringen mögen.

Stevart bemerkt richtig, daß der Fortschritt des Luxus einem großen Reiche weniger schade, als einem kleinen State. Aufwandsgesetze sind heilsam in einer deutschen Reichsstadt; in London oder Paris würden sie verderblich seyn. Die Einrichtung einer stehenden Armee in einem völlig bevölkerten und reichen Lande könte beytragen, den Luxus zu vermindern, und einem zu großen Uebergewichte der Nachfrage und dem Steigen der Preise zuvorzukommen, was alle Hoffnung zu einem Handel der Fremden abschneiden würde.

Die natürlichen Wirkungen dieser Revolution in Hinsicht auf den Geist, die Regierungsform und Sitten eines Volks, das aus einem industriösen und frugalen, luxuriös und verfeinert geworden ist, sind im Allgemeinen diese: Die Kaufleute ziehen ihre Capitalien zurück, so wie der Handel abnimt, und leihen sie an Landeigenthümer ihrer Nation aus, die dadurch in den Stand gesetzt werden, luxuriös zu leben. Dies entschädigt die industriöse Classe für den Verlust der Nachfrage der Fremden. Wenn das Geld, das vorher angelegt ist, um mehr zu gewinnen, nun im Innern des Stats circulirt, um überflüssige Producte hervorzubringen, und die einheimische Consumtion zu vergrößern; so scheint das Land täglich wohlhabender zu werden. Die Kaufleute und Manufacturisten, die sich vorher bloß auf Befriedigung ihrer dringendsten physischen Bedürfnisse einschränken mußten, leben unter diesen Umständen bequemer; sie vergrößern ihre Consumtion, und das beschleunigt wieder den Umlauf des Geldes. Ein Ansehn von Fülle und Wohlhabenheit verbreitet sich über das ganze Land, und was zu seinem Verderben gereichen zu wollen schien, wird nun in seinen Folgen das Mittel seines steigenden Wohlstandes.

Der Reichthum kann überhaupt von dem Regenten aus drey verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden: als eine Mine, wenn er verschlossen ist; als ein Gegenstand des Handels, wenn er gebraucht wird, um mehr zu gewinnen; als ein Gegenstand des Luxus und Fond zu Taxen, wenn er zur Befriedigung politischer Bedürfnisse dient. Die allgemeine Disposition der Einwohner jedes Landes in Beziehung auf Geld läßt sich auf die eine oder die andere dieser drey Modifica-

ficationen bringen. Es ist die Angelegenheit eines Regenten, auf den Geist seines Volks zu wirken, so daß er den Geschmack desselben an Ausgaben gewisser Art unmerklich modellirt, und ihn demjenigen Principe analog macht, welches der Nationalwohlfarth am angemessensten ist. Das Schätze sammeln bey Privatpersonen kann schwerlich immer dem State vortheilhaft seyn; wenn aber der Stat Schätze sammelt, ist der Fall ganz anders. Während das Geld angelegt wird, um mehr zu verdienen, kann es niemals dem Eigenthümer Gewalt oder Ansehn verschaffen; aber wird es in dem letztern Falle zur Befriedigung von Bedürfnissen angewandt; dann erwirbt es in der Hand eines Ehrgeizigen Macht und Ansehn; es kann folglich mit jenem Einflusse rivalisiren, den Niemand haben sollte, als diejenige Person, welche sich an der Spitze des States befindet. Dann ist es die Mutter der Factionen, und die Wurzel, aus welcher alle dem State verderbliche Parteyen entspringen. Durch solche Mittel werden Staten, (ihre Regierunsform mag gut oder schlecht seyn), in Anarchie gebracht. Privatreichthum verdarb und zerstörte zuletzt die Römische Republik; und Privatreichthum allein gründete die Freyheit der Niederlande auf den Ruinen der Spanischen Tyranney. Sobald daher die Einwohner eines Landes anfangen, ihre Reichthümer zur Befriedigung ihrer Neigungen anzuwenden, muß der Regent anfangen, für seinen eigenen Reichthum Sorge zu tragen, um die Superiorität zu behaupten, welche derjenigen Person wesentlich nothwendig ist, die jedes Princip öffentlicher Handlungen bestimt und leitet. Ist dieses nicht in seiner Gewalt, so wird auch seine Macht bald verschwinden, und die Regierungsform wird sich ändern.

Ein Regent erwirbt aber Reichthum durch Auflagen auf sein Volk. Räubereyen sind Taxen eines Despoten; Kopfsteuer, Landtaxe, und andere, welche die Personen betreffen, sind Taxen eines Monarchen; in beschränkten Regierungsformen werden Abgaben auf die Consumtion gelegt. Die ersteren zerstören Alles: die anderen hindern das Steigen des Nationalreichthums; die letzteren beschleunigen die Verschwendung.

Wenn man diese Theorie Stevart's, und die Gründe, auf welchen sie beruht, mit der Theorie des Adam Smith und ihren Gründen vergleicht; so wird man leicht einsehen, daß sie sich nicht gegen diese behaupten kann; und daß der von dem erstern bey seinem Raisonnement begangene Fehler in der falschen Anwendung eines Princips liegt, was Smith im Allgemeinen als gültig anerkennt, von welchem er aber einen ganz andern Gebrauch macht. Nur bey der Freyheit der Beschäfftigungen, der Gewerbe, des Verkehrs und Handels, kann der Nationalreichthum erhalten werden und gewinnen, nehmlich in einem State, wie der Britische. Wird die Concurrenz bey einem Gewerbe zu groß, so wird das Interesse der Theilnehmer sie bald bewegen, es zu verlassen, und einen andern Nahrungszweig aufzusuchen. Das Verhungern von überflüssigen Manufacturisten kann, wie Smith gezeigt hat, nur in einem State sich ereignen, wo die Freyheit von einem Nahrungszweige zum andern überzugehen durch Polizeyeinrichtungen beschränkt oder aufgehoben ist. Gerade das, was Stevart empfiehlt, eine willkührliche Leitung des Ackerbaues, der Industrie, und des Handels der Unterthanen durch den Regenten, wobey er sogar so weit geht, das

das Begräbniß alles auswärtigen Handels, wenn die Bilanz zum Vortheile des Auslandes ist, anzurathen, würde unfehlbar den Ruin einer Nation nach sich ziehen.

Der interessanteste und lehrreichste Theil des Stevart'schen Werks ist unstreitig das dritte Buch vom Gelde und dem Münzwesen. Hier hat er gründlicher untersucht, und ist tiefer eingedrungen, als Adam Smith. Er redet hier sehr ausführlich vom Gelde, als Zeichen eines bestimten Tauschwerthes; vom künstlichen oder materiellen Gelde; von der Untauglichkeit der Metalle, einen unwandelbaren Maaßstab des Tauschwerthes abzugeben; von den Methoden, die mancherley Inconvenienzen zu verringern, denen das materielle Geld unterworfen ist; von den Veränderungen, denen der Werth der Geldprobe durch jede Unordnung im Münzwesen ausgesetzt ist; von den Folgen, welche die Veränderungen des innern Werthes der Geldprobe für jedes einheimische Interesse einer Nation hat; von mehreren Unordnungen im Britischen Münzwesen, und den in demselben zu verschiedenen Zeiten vorgenommenen Aenderungen; von den zweckmäßigen Methoden, den nachtheiligen Folgen derselben abzuhelfen. Diese Untersuchung Stevart's, das Geld und Münzwesen betreffend, ist von der Art, das sie keinen Auszug leidet.

Er geht nun im vierten Buche*) zu der Lehre vom Credit, von Schuld, und Zinsen über. Smith hatte den Satz aufgestellt, daß der niedrigste Zinsfuß allemal das sicherste Zeichen des Wohlstan-

*) Stevart Vol. II. p. 135 sq.

standes einer Nation sey. Sein Zeitgenosse hingegen bezweifelt diesen Satz.

Es ist überhaupt nichts schwieriger, als zu bestimmen, ob der Handel für eine Nation vortheilhaft oder unvortheilhaft sey. Dies würde nicht der Fall seyn, wenn der Zinsfuß von dem vortheilhaften oder unvortheilhaften Zustande des Handels ein sicheres Zeichen wäre. Man kann sagen, niedrige Zinsen seyen dem Handel äußerst günstig; aber man kann nicht sagen, sie sind ein genauer Maaßstab des Vortheils, welcher dadurch gewonnen wird. Das beste Argument für die letztere Behauptung ist folgendes: Die Nation, welche auf fremden Märkten am wohlfeilsten verkauft, wird immer beym Handel vorgezogen; und sonach, wo der Gebrauch des Geldes am wohlfeilsten ist, kann auch der Kaufmann die niedrigsten Preise halten. Stevart erwiedert hierauf: Diese Consequenz würde nur dann richtig seyn, wenn aller Handel mit erborgtem Gelde geführt würde, und wenn die Verschiedenheit des Preises der Materialien, die Leichtigkeit, sich dieselben zu verschaffen, die Promptheit der Zahlung, die Industrie und Geschicklichkeit der Manufacturisten, für nichts gerechnet werden. Gleichwohl finden sich häufig bey diesen Artikeln so große Vortheile, daß sie mehr als hinreichend sind, die Zubuße von Zinsen aufzuwiegen, die für das im Handel angelegte Geld bezahlt werden. Es ist dies so wahr, daß wir sehen, wie allein die Geschicklichkeit eines Handwerkers, der in der Hauptstadt lebt, wo die Lebensmittel noch einmal so theuer sind, als auf dem Lande, ihn in den Stand setzt, überall wohlfeiler, als seine Mitbewerber, zu verkaufen; und dasselbe gilt von allen übrigen Artikeln.

Die

Die Gegenstände des Handels sind Naturproducte und Manufacturwaren. Wenn Jemand den Werth dieser erwägt, bevor sie in die Hände der Kaufleute kommen, und denselben mit dem von den Landeigenthümern und Manufacturisten erborgten Gelde vergleicht, um sie zu Markte zu fördern, so wird die Proportion sehr klein seyn. Man bemerkt täglich, daß sinnreiche Künstler, die nur für kleine Summen Credit bekommen, bald dadurch mit Hülfe ihrer eigenen Industrie es so weit bringen, daß ihre Waren einen außerordentlichen Werth erhalten, und daß sie nicht bloß ihre Subsistenz gewinnen, sondern auch reich werden. Die Zinsen, welche sie für das erborgte Geld bezahlen, sind unbeträchtlich in Vergleichung mit dem Werthe, der durch ihre eigene Anwendung ihrer Zeit und Talente hervorgebracht wird.

Man könte einwenden, es sey dies eine vage Behauptung, die durch keinen Beweis unterstützt werde. Stevart entgegnet: Der Werth einer Manufacturware lasse sich schätzen nach der Proportion zwischen der Ware, wenn sie zu Markte gebracht wird, und den rohen Materialien. Nichts als die rohen Materialien und die zur Manufactur erfoderlichen Werkzeuge können für Gegenstände des erborgten Geldes angesehen werden; wenn man nicht so weit gehn will, die Nahrung des Manufacturisten und jede Ausgabe desselben mit in Anschlag zu bringen, und vorauszusetzen, daß auch diese vom erborgten Gelde bestritten würden; was gleichwohl eine ungegründete Voraussetzung seyn würde.

Der Gegenstand des erborgten Geldes demnach zur Führung eines Handels steht in näherer Beziehung zu dem Kaufmanne, als zu dem Manufacturisten.

sten. Borgen ist nothwendig, um alle Naturproducte und Manufacturwaren in den Händen der Kaufleute zu vereinigen. Dies ist ohne Zweifel die gemeinste Operation des Credits. Zinsen werden hier von dem Gelde gegeben, um den Gläubiger für den Gebrauch seines Geldes zu entschädigen; aber diese Zinsen ist der Borger allein schuldig von der Zeit an, da er diejenigen bezahlt, von denen er Naturproducte und Manufacturwaren einkauft, bis zu der Zeit, da er die Bezahlung von denjenigen empfängt, an welche er verkauft. Diese Zwischenzeit abzukürzen, ist für den Kaufmann von der höchsten Wichtigkeit. Je länger dieselbe dauert, und je höher die Zinsen sind, welche er zu bezahlen hat, um desto höher muß er seine Preise ansetzen; anstatt daß eine prompte und regelmäßige Bezahlung von seinen Abnehmern, und niedrige Zinsen, ihm erlauben, die Preise zu vermindern. Ob die Kaufleute ihren Gewinn bey allen handelnden Nationen nach der genauen Proportion der respectiven Zinsen, und der Promptheit der Bezahlung, welche sie empfangen, reguliren; oder ob jener durch die Umstände in Ansehung der Nachfrage und Concurrenz auf den verschiedenen fremden Märkten, wo der Handel geführt wird, bestimt werde; überläßt Stevart den Kaufleuten zu entscheiden. Nur erinnert er, daß ein wohlgegründeter Credit und prompte Bezahlung der Abnehmer, dem Handel mehr Dienste leisten werden, als irgend ein Vortheil, welchen Handelsleute von der Verschiedenheit der Zinsen in verschiedenen Ländern ziehen können.

Man muß indeß dies nicht so verstehn, als ob niedrige Zinsen kein großer Vortheil für den Handel wären. Was Stevart behauptet, ist nur, daß sie kein sicherer Maaßstab seines Flors sind.

Noch

Noch auf einen andern Umstand macht er aufmerksam, der in unsern Tagen die Nationen vielmehr mit einander in ein Gleichgewicht setzt, als sie ehedem waren. Dieser ist die allgemeine Zinspflichtigkeit (average), welche die großen Lasten der Nationalschulden, und die Ausdehnung des Credits über die verschiedenen Nationen Europa's, welche jährlich ihren Gläubigern große Summen an Zinsen bezahlen, bewirkt haben. Man nehme an, daß die Holländer den höchsten Zinsfuß auf drey Procent bestimt haben, dann läßt sich behaupten, daß, sobald die allgemeinen Statsinteressen über diesen Zinsfuß hinausgehen, man aus dem Preise der öffentlichen Fonds in Frankreich und England sicher schließen könne, daß ihr Handel nicht mit einer irgend beträchtlichen Summe geführt werde, die zu drey Procent geborgt ist. Die Folge muß hiervon seyn, daß das Geld, was in die Hände der frugalen Holländer als Gewinn komt, in andern Ländern angelegt wird, wo es mehr Einkünfte bringt, nach Abrechnung der Kosten der Versendung und Einziehung.

Was Einige verleitet hat, zu glauben, daß niedrige Zinsen der Barometer vom Zustande des Handels seyen, ist die von ihnen gemachte Beobachtung, daß in einigen der größten Handelsstädte die Zinsen geringer sind, als in andern großen Reichen, wo der Handel nicht blüht. Nach Stevart's Meynung rührt dies aber lediglich von der Frugalität der Lebensweise und Sitten her, welche das Borgen von reichen Leuten in der Absicht, das Geld zu verschwenden, unmöglich macht. Geschieht dieses, und bleibt der Handel allein übrig, der die Stagnationen der von frugalen Geldbesitzern gesammelten Capitalien hindert;

dert; so müssen die Zinsen so weit heruntersinken, wie es dem Gewinne, der sich damit machen läßt, angemessen ist. Dieser Gewinn wird aber von Tage zu Tage immer geringer werden, nach Proportion des Credits und der Circulation der öffentlichen Fonds bey verschiedenen Nationen.

Wenn der Nationalreichthum zunimt, fallen auch die Zinsen, jedoch unter der Voraussetzung, daß Luxus und Verschwendung nicht zugleich im Verhältnisse mit dem Nationalreichthume steigen. Nimt man auf diese Voraussetzung keine Rücksicht, so ist der Satz falsch. Es sind die Sitten eines Volks, nicht seine äußern Umstände in Ansehung des Reichthums, welche dasselbe frugal, oder ausschweifend verschwenderisch machen. Was daher von dem Geiste eines Volks abhängt, kann nicht geändert werden, als nur, wenn eine Veränderung jenes Volksgeistes erfolgt.

Ist der Zinsfuß sehr hoch wegen des Hanges zur Verschwendung, der in einem Volke herrschend geworden ist, so mag der auswärtige Handel noch so große Geldsummen in's Land bringen; die Zinsen werden immer hoch stehen, bis die Sitten sich ändern. Jede Classe eines Volks hat ihren eigenen Geist. Der frugale Kaufmann wird Reichthümer anhäufen, und der verschwenderische Lord wird sie borgen. In dieser Lage der Dinge wird die innere Circulation schneller werden, und die Ländereyen werden von Hand zu Hand gehen. Bewirkt diese Revolution nach und nach ein Correctiv der Verschwendung, indem das Eigenthum in die Hände derer komt, denen die Frugalität zur Gewohnheit geworden ist; so kann wiederum die Vermehrung des Nationalreichthums das Sinken der Zinsen befördern. Wenn aber im Gegens

gemäßheit Gesetze und Sitten eines Landes die Volksclassen nach ihrer Lebensart, und nach der Beschaffenheit ihrer Ausgaben, scheiden; so ist Zehn gegen Eins zu verwetten, daß der industriöse und frugale Kaufmann bald wiederum die Rolle eines verschwenderischen Edelmanns spielen wird, sobald es ihm gelungen ist, ein artiges Landgut zu erwerben. In manchen Ländern hat sogar das Andenken an die vergangene Industrie, mit welcher Jemand sein Vermögen erwarb, etwas Verächtliches, das nur durch eine ausschweifende Lebensart abgewischt werden kann.

Auch die Lehre von den Banken hat Stevart ausführlicher, deutlicher und vollständiger erörtert, als Adam Smith, und er ist für diese Materie als einer der ersten und besten Schriftsteller zu betrachten. Es ist aber auch dies ein Gegenstand, dessen Theorie, so wie sie von Stevart vorgetragen ist, ich ohne zu große Weitläufigkeit nicht entwickeln kann. Aus der folgenden Lehre vom öffentlichen Credit will ich hier nur das Raisonnement desselben über Geldanleihen auf den künftigen Ertrag von Taxen zur Bezahlung des Capitals und der Zinsen ausheben.

So lange die öffentlichen Ausgaben aus den Schätzen des Stats bestritten wurden, war überhaupt öffentlicher Credit eine unbekante Sache. Wurden sie durch Räubereyen und Erpressungen bestritten, konte er gar nicht existiren. Während der Einfachheit der alten Sitten, da es weder Industrie, noch Circulation, gab, war der Credit unnöthig; der Münzvorrath war mehr als hinreichend, um jeden Tauschzweck zu erreichen. Als Handel und Industrie anfiengen, Fortschritte in Europa zu machen, in den

Han-

Hänseestädten und den Republiken Genua und Venedig, wurden die Folgen ihres Credits bald von den Regenten empfunden, die auf eine verkehrte Weise anfiengen, das Beyspiel derselben nachzuahmen: zuerst, indem sie Geldsummen auf ihre Domänen und Staaten als Pfandstücke borgten; hernach, indem sie Taxen auflegten und dieselben für den höchsten Preis verpachteten oder verkauften, den sie von raub- und gewinnsüchtigen Menschen dafür erhalten konten. Dies bewirkte Unterdrückung und Aussaugung der Unterthanen, und zog also wiederum die Armuth der Regenten nach sich. Die Taxen gleichwohl, die einmal auf diese gewaltsame Weise aufgelegt wurden, oder bey dringenden Veranlassungen, wurden von Zeit zu Zeit vermehrt und vollständiger eingerichtet, und machten nun einen reichen Fond aus, der zu einer Grundlage für öffentlichen Credit dienen konte. Wurden Taxen bloß für Zeitbedürfnisse angeordnet, zur Bezahlung gewisser vom State contrahirter Schulden; so war die Aufmerksamkeit beyder, des Stats und der Darleiher, gänzlich auf die Abtragung des Capitals gerichtet. Aber nach Maaßgabe der Vermehrung des Geldes in Europa zufolge dem ganzen Systeme der neueren politischen Oekonomie, bildeten die Darleiher sich selbst ein neues Interesse, nehmlich die Erwerbung dauernder Zinsen von einem transferabeln Capitale. Um diese Veränderung der politischen Oekonomie, vom Borgen mit der Absicht, das Capital wieder zu bezahlen, zum Borgen mit der Absicht, permanente Interessen zu bezahlen, desto anschaulicher zu machen, hat Stevart die Geschichte des öffentlichen Credits in England bis zum Ende des siebzehnten Jahrhunderts entwickelt. Die ganze Verschiedenheit des damaligen Systems des öffentlichen Credits

und

und des gegenwärtigen, entsprang hauptsächlich aus der Verschiedenheit der Circulation des Geldes, und aus den Mitteln, auf welche man nun verfiel, um die Quantität des Geldes im Verhältnisse zu den Bedürfnissen zu vermehren, wozu man es gebrauchen wollte.

Sehr interessant ist die Vergleichung, welche Stevart zwischen dem öffentlichen Credite Frankreichs während der Administration des Cardinals Richelieu, und dem öffentlichen Credite Englands nach der Revolution, macht. Besonders hebt er den Einfluß hervor, welchen die verschiedenen Regierungsformen beyder Länder auf die Festigkeit ihres öffentlichen Credits haben, sowohl beym Contrahiren als beym Abzahlen der öffentlichen Schulden.

In Frankreich gewährt die Macht des Regenten manche Hülfsmittel, Capitalien abzuzahlen, die in Zeiten öffentlicher Verlegenheit zu exorbitanten Zinsen waren geborgt worden. In England ist die beschränkte Macht der Krone, und die Verantwortlichkeit der Minister für die Ausübung derselben, eine große Sicherheit für diejenigen, welche dem State Geld leihen, und das bewirkt auch den sehr großen Vortheil, Schulden auf erträgliche Bedingungen contrahiren zu können. Je länger die beyden Staten neben einander bestehen, desto größer wird auch dieser Vortheil für denjenigen werden, der auf's strengste seine öffentlichen Verpflichtungen respectirt. Vergleicht man den Credit von Frankreich und England; so ist der Unterschied beyder sehr auffallend und merkwürdig. Die strengste Beobachtung der Treue gegen öffentliche Verpflichtungen hat in England einen so delicaten und skrupulösen Credit begründet, daß die geringste Abweichung von

von den Principien desselben dem ganzen Systeme verderblich werden kann. Der Credit Frankreich's auf der andern Seite ist auf eine minder delicate Art behandelt worden; und die häufigen Gewaltstreiche zum Nachtheile der Gläubiger, verursachen ein temporäres Stocken und eine gänzliche Zerstörung desselben für die Zukunft. Solche Gewaltstreiche, wenn auch unter kritischen Umständen, sind äußerst schädlich, und der Vortheil eines wohl gegründeten Credits wird nach aller Wahrscheinlichkeit entweder dieser Nation in Hinsicht auf ihr eigenes Interesse die Augen öffnen, oder Unglücksfälle über sie bringen, die man jedoch in der gegenwärtigen Lage wenig zu fürchten hat. Die Erfahrung unserer Tage hat gelehrt, wie wahr Stevart prophezeiht habe.

Die Anleihen auf permanente Interessen vertheidigt Stevart besonders gegen Davenant, einen der besten ältern Englischen Schriftsteller über das Finanzwesen. Davenant schrieb zur Zeit der Revolution um das Jahr 1688, also in der Epoche, mit welcher die Aera des öffentlichen Credits in England beginnt. Er hatte viel über seinen Gegenstand nachgedacht, besaß Sachkentniß, und war von edlem Patriotismus beseelt. Wie andere große Männer seiner Periode, war er der Meynung, daß Geldanleihen auf kurze Zeit, so daß alsdenn das Capital wieder abgetragen werde, weit den Geldanleihen auf beständige Zinsen vorzuziehen wären; und der rathsamste Finanzplan unter allen, falls er nur irgend realisirt werden könte, schien ihm, bloß immer das Geld für die Bedürfnisse des nächsten Jahrs zu erheben.

Die Menschen hatten damals eine Furcht vor dem Contrahiren von Statsschulden. Sie betrachteten

die

die Nation, wie einen Privatmann, dessen Interesse nur einfach ist, und sich auf ihn selbst allein bezieht. In diesem Lichte erschienen Gläubiger als die fürchterlichsten Feinde. Die Minister sahen sie ebenfalls von der Seite an, und dieser allgemein herrschende Wahn trug ohne Zweifel viel bey, daß die reichere Volksclasse sich den Verlegenheiten der Regierung weniger interessirt war, und geneigt, jede Gelegenheit zu ihrem Vortheile zu benutzen. Die Regierung war in einem beständigen Kriege mit den Gläubigern. Wenn das Geld in England fehlte, so hatte sie nichts zu bezahlen, als Schatzkammerscheine auf die Taxen; und diese wurden leichter ausgegeben, als realisirt. War der Jahresbetrag einer Taxe angewiesen, so hielt das Volk die Sicherheit des künftigen Ertrags für sehr precär, wodurch folglich der Werth der Schatzkammerscheine vermindert wurde.

Inzwischen gelang diese Methode in der Abzahlung bereits gemachter Schulden weit besser, als in der Contrahirung neuer. Die Unannehmlichkeiten, welche diejenigen erfuhren, die der Regierung Geld vorgeschossen hatten, da sie durch Anweisungen auf durch Anticipation verpfändete Taxen bezahlt wurden, machten in der Folge sehr mistrauisch. Nun beugte zwar die beschränkte Form der Englischen Regierung einem gewaltsamen Verfahren der Minister gegen die Statsgläubiger vor, wie es in Frankreich gewöhnlich war; und dieser Umstand half sehr viel, den Credit Englands auf einen bessern Fuß zu gründen. Gleichwohl das lange Warten auf die Bezahlung des Capitals und der Interessen durch einen entfernten Fond, bewog Davenant'en zu behaupten, daß 700000 Pf. St. in baarem Gelde weiter reichen würden, als eine

Million in Schatzkammerscheinen. Dennoch hielt er es für besser für den Stat, eine Million nach dem Plane zu borgen, daß die Schuld in drey oder vier Jahren abgezahlt würde, als 700000 Pf. Sterl. auf Kosten beständiger Interessen zu 8 Procent anzuleihen.

Noch kamen andere Betrachtungen hinzu, wodurch Davenant bestimt wurde, kurze Zahlungsfonds den permanenten Interessen vorzuziehen.

Man glaubte damals allgemein, (obgleich Davenant die Falschheit des Vorurtheils zu zeigen suchte), daß Geld, das auf Anticipation eines Fonds angeliehen werde, den man hebe und anwende, um die Schuld zu bezahlen, keine Statsschuld sey, weil es die vorherigen Einkünfte nicht verminderе. Ein Beweis dieses herrschenden Vorurtheils ist, daß selbst Davenant, indem er von den Schulden Englands Nachricht giebt während der Periode, da er schrieb, d. i. von der Revolution bis zum Ryswicker Frieden, immer genau die Summen bemerkt, die als Interessen dafür bezahlt wurden. Die Menschen dachten damals nur an die Bezahlung der Capitalien; und wenn diese nur in wenig Jahren abgetragen würden; so meynten sie, sey es nicht der Mühe werth, Rücksicht darauf zu nehmen, was sie unter der Zeit kosteten.

So lange Nationen im Kriege dieselbe Politik in ihren Methoden, Geld zu erheben, beobachten, sind die Arten ihres Verfahrens von geringerer Erheblichkeit. Aber wenn irgend einer dieser Staten eine Veränderung macht, wodurch mehr Geld in seine Hände komt, als er vorher erhalten konte; so macht dieser Umstand es den übrigen Staten nothwendig,

die

dieselbe Methode zu befolgen. Als die Regenten noch Krieg führten mit dem Betrage ihrer Schätze und jährlichen Einkünfte, hieng der Zustand ihrer Macht von dem Zustande dieser Hülfsquellen ab. Anticipirten sie ihre Einkünfte auf beyden Seiten für wenige Jahre, blieb noch immer dasselbe Verhältniß. Adoptirten sie hernach lang entfernte Zahlungsfonds, so vermehrten sich ihre Hülfsmittel; aber das Gleichgewicht ward erhalten.

Der Nutzen einer Untersuchung der Principien des öffentlichen Credits besteht daher nicht sowohl darin, das Interesse der verschiedenen Staten zu entdecken, nach welcher sie eine Art des Credits der anderen vorzuziehen hätten, als vielmehr die Folgen jeder derselben einzusehen, und solche Methoden zu bestimmen, die zunächst das Beste des Stats als eines politischen Körpers für sich betrachtet, und der Individuen, aus welchen er besteht, befördern.

Ein Gegenstand, dessen Beziehungen so mannichfaltig sind, wie dieser, ist seiner Natur nach sehr verwickelt; die Folgerungen, die man nur zu ahnden vermag, müssen unbestimter seyn; aber auf der anderen Seite klären sie doch den Verstand auf, und geben ihm manche Winke, welche mit der Zeit zum Besten der bürgerlichen Gesellschaft sich benutzen lassen.

Um zu erklären, wie Davenant ein so lebhafter Feind lange entfernter Zahlungsfonds, und noch mehr beständiger Zinsen, wurde, darf man nur den Zustand des öffentlichen Credits in England in der Periode des Ryswicker Friedens erwägen. Nach ihm betrugen die Statsschulden Englands damals 17½ Millionen Pf. Sterl. Von dieser Summe war für

 fünf

fünf Millionen Pf. Sterl. und ihre Abtragung oder Sicherung der Zinsen gar nicht gesorgt. Alle Taxen wurden zur Bezahlung von Staatsschulden, wenn diese dringend nothwendig war, aufgelegt. Ist es also zu verwundern, daß ein Mann, der seinem Vaterlande wohl wollte, die Anleihen auf kurze Fonds, möchten sie auch unter der Zeit noch so viel kosten, den Anleihen auf beständige Interessen vorzog, da er sah, daß die Parlamente nicht dahin gebracht werden konnten, irgend eine Taxe nach Abtrag der Schuld, zu welchem sie aufgelegt war, einen Augenblick länger bestehen zu lassen? Außerdem war sehr wenig bey Anleihen auf lange entfernte Fonds und beständige Interessen zu gewinnen, so lange die Leiher ihren Vortheil hauptsächlich darin setzten, daß die Rückzahlung ihres Capitals fundirt würde.

Der Grund des ganzen Irrthums war, daß der Handel damals erst anfieng, in England Wurzel zu fassen, und daß Capitalien nöthig waren, um ihn zu führen. Der Gebrauch der Banken, um Eigenthum in Geld zu verwandeln, war noch nicht entdeckt. Die Circulation war auf das vorräthige bare Geld eingeschränkt, und die Vortheile des Handels waren sehr groß. Alle diese Umstände gaben den Capitalien einen sehr hohen Werth, und so stiegen auch die Interessen zu einer exorbitanten Höhe.

Diese Lage Englands vergleiche man aber mit der zu Stevart's Zeit. Würde von Groß-Britannien das Capital von hundert vierzig Millionen Pf. Sterl. innerhalb weniger Jahre in die Hände der Gläubiger gebracht; thäte Frankreich auf der anderen Seite dasselbe; welcher Handel könnte das Capital verschlingen? Die Capitalien haben nur Werth nach Pro-

por-

portion der Interessen, welche sie einbringen, und so lange die Interessen, welche von öffentlichen Schulden bezahlt werden, hinreichen, um eine völlige Circulation des Geldes zu erhalten, und nicht mehr, so werden die Interessen so stehen bleiben, wie sie sind. Hört dies zufällig auf, wie in Kriegszeiten, so bemerkt man, daß die Interessen steigen, und wenn die bezahlten Interessen mehr betragen, als für die Circulation nöthig ist, wie bey der Rückkehr des Friedens, so müssen aus demselben Grunde die Interessen fallen.

Davenant raisonnirte, wie ein geschickter Politiker, den Thatsachen und Umständen gemäß, die er vor sich hatte. Was auf weit entfernte Fonds geborgt wurde, ward dem laufenden Einkommen des Stats aufgebürdet, und das Parlament war sehr abgeneigt, dieses im Verhältnisse der darauf gelegten Lasten zu vermehren. Dies war für ihn ein hinlängliches Argument, die kurzen Fonds zu empfehlen, oder seine Lieblingsidee, so viel Geld innerhalb jedes Jahrs zu erheben, wie die Bedürfnisse des Stats erfodern möchten.

Allein man kann vielmehr folgende Maxime zum Grunde legen. So wie der Verkehr unter den Individuen nicht die Proportion des in einem Lande umlaufenden Geldes überschreiten kann; so muß auch der Regent, wenn er plötzlich die Taxen auf sein Volk vermehren will, ohne ihre Industrie zu unterbrechen, welches dann noch nöthiger wird, als jemals, das umlaufende Geld vermehren im Verhältnisse der vermehrten Nachfrage nach demselben. Die Mittel, wodurch dieses geschehen kann, werden von Stevart umständlicher angegeben. Ihre Wirkung ist sicher

bey einer Nation, wo die öffentliche Treue und Glauben auf der festen Sicherheit eines solchen Parlaments, wie das Britische, beruhen, und auf der Verantwortlichkeit derer, welchen die Ausübung der königl. Macht anvertrauet ist. Stevart erläutert seine Maxime durch ein Beyspiel. Ein Mann wollte das Wasser, das bisher seine Kornmühle trieb, zu einer Cascade brauchen; nun stand aber die Mühle stille; aber anstatt dieser Mühle baute er sofort eine andere, welche vom Winde getrieben wurde. Das bare Geld ist das Wasser; Banknoten sind der Wind; und der Gebrauch beyder kann sehr zweckmäßig berechnet seyn.

Wird die obige Maxime bey der Contrahirung neuer Statsschulden vernachlässigt, so können die Taxen nicht bezahlt werden, das Geld wird zu selten in Proportion mit der Nachfrage, die Interessen werden steigen, und die Anleihen werden um so drückender für den Stat. Die Summen, die in's Ausland gehen, mindern oft den einheimischen Circulationsfond, woraus eine Menge von Inconvenienzen entspringen. Um diesen zuvorzukommen, thut Stevart den Vorschlag, Anleihen in fremden Ländern auf Subscription zu machen, wovon die Zinsen jährlich bezahlt werden. Dadurch kann der Regent die in's Ausland gehenden Summen decken, und die Circulation bleibt sich gleich.

Stevart zeigt hierbey, daß öffentliches Unglück oft mehr von einer stockenden Circulation des Geldes, als von Beschränkungen des Eigenthums herrührt. Ein Regent, der nicht jede Methode anwendet, um die Geldcirculation in dem State, welchen er regiert, zu erhalten, versäumt das wesentlichste Erfoderniß, um den

den Wohlstand seines Volks und die Gründung seines eigenen Credits zu befördern.

Zur Abzahlung der Schulden giebt Stevart sechs Wege an mit Hülfe eines sinkenden Fonds. Dieser kann 1) jährlich gebraucht werden, um gewisse Capitalien nach Gutdünken des Stats abzutragen; oder die Abtragung kann geschehen 2) nach einer gewissen Regel, wodurch die Präferenz bestimt wird; oder 3) durch Anwendung zur Bezahlung eines verhältnißmäßigen Theils des ganzen Schuldcapitals; oder 4) durch Reducirung der Interessen des Capitals; oder 5) durch Verwandlung des Ganzen der Capitalien in bestimte Annuitäten, nach Proportion des Umfangs des sinkenden Fonds; oder endlich 6) durch Lotterieen, wo der Stat gewinnt, was die Spieler Lust haben, zu verlieren. Jede dieser Arten, die Statsschulden zu bezahlen, hat ihre Vortheile und Nachtheile; einige indessen sind offenbar, wenn die Wahl frey ist, vorzüglicher, weil bey ihnen der Vortheile mehr, und der Nachtheile weniger sind. Lotterieen sind unter der Voraussetzung zweckmäßig, daß die Interessen der Statsschulden durch eine geschickte Administration geringer geworden sind, als in irgend einem andern Theile von Europa. In dieser Lage können zufällige Umstände Fluctuationen im Preise der Stocks veranlassen. Fällt der Preis zu sehr, so kann die Regierung Subscriptionen zu Lotterieen eröffnen, die in Stocks nach dem Marktpreise bezahlt werden, mit den laufenden Interessen und einer kleinen Prämie. Dadurch wird die Summe der alten Capitalien reducirt, und die Subscribenten gewinnen einen kleinen Vortheil. Hernach, wenn die Stocks steigen, lassen sich wiederum die Interessen von jenen

Subscriptionen reduciren, woraus ein doppelter Vortheil entspringt; die Stocks werden auf der einen Seite im Preise erhalten, und das Capital der Statsschulden auf der anderen Seite wird vermindert.

Auch das Raisonnement Stevart's über die Taxen, womit er sein Werk schließt, ist sehr lehrreich. Er theilt die Taxen in proportionelle, welche die Consumtion, oder was man Ausgabe nennt, treffen; in cumulative, die das Eigenthum angehen; und in personelle, die in persönlichen Leistungen bestehen.

Proportionelle Taxen können so aufgelegt werden, daß sie sich fast auf jede Ausgabe für Lebensbedürfnisse erstrecken. Da aber alle Ausgaben nur vom Einkommen bestritten werden sollten, nicht vom Capitale; so ist das erste Princip der Taxation, die Auflagen sämtlich nur auf das Einkommen zu beschränken. Jede Auflage, die das Capital angreift, ist unterdrückend und ungerecht. Weil inzwischen bey allen Ausgaben eine Veräußerung statt findet, obwohl nicht jede Veräußerung mit Ausgabe verbunden ist; so ist die beste Methode zur Verhütung des Fehlers, daß man das Capital statt des Einkommens taxirt, die Taxe auf eine solche Art aufzulegen, daß sie nur die Consumenten trifft, in welchem Falle jeder, der kauft, um wieder zu verkaufen, die bezahlte Abgabe völlig wieder zurück bekommen wird.

Das schickliche Object für die cumulativen Taxen sind die großen Besitzungen der höheren Volksclassen, die zum Besten des Stats wohl eine Verminderung leiden können, ohne Gefahr, daß dadurch der Fond ihrer nothwendigen Bedürfnisse geschmälert werde.

Dies verhält sich aber nicht so, wenn cumulative Taxen auf die niedern Volksclassen gelegt werden, weil diese entweder aus industriösen Menschen, oder aus Bettlern bestehen. Jene müssen in dem Stande seyn, dasjenige von den Reichen zurück zu bekommen, was sie für das Bedürfniß des States hergegeben haben. Diese haben nichts zu geben; Auflagen auf sie zu machen, heißt nur ihr Elend vergrößern, ohne dem Mangel des Stats damit abhelfen zu können.

Die großen Vorzüge der proportionellen Taxen vor den cumulativen sind hauptsächlich folgende: 1) Die Proportion zwischen der Taxe und den taxirten Objecten ist genau bestimt; 2) die Proportion kann Jedermann bekant werden; 3) die Zeit, die Taxe zu bezahlen, ist regelmäßig, und komt allmälig; indem man für die Ware bezahlt, bezahlt man die Taxe, und die Freyheit, solche Waren zu kaufen, ist unbeschränkt; folglich steht die Ausgabe immer im Verhältnisse mit dem Einkommen. Dagegen ist es 1) bey cumulativen Taxen schwerlich möglich, die Proportion zu erhalten zwischen der Taxe und dem Vermögen eines Jeden, sie in seinen Umständen mit Bequemlichkeit zu tragen; zweytens ist es dem State unmöglich, diese Proportion mit Gewißheit kennen zu lernen; und endlich wird der Betrag der Taxe oft zu einer Zeit gefodert, wo die Leute am wenigsten Geld haben.

Die Hauptschwierigkeiten, die man gegen proportionelle Taxen vorgebracht hat, sind, daß sie die Preise erhöhen, die Consumtion mindern, und daß die Hebung derselben unterdrückend und kostbar sey, daß sie also einen nicht geringen Theil des Betrages wieder verschlingen. Diese Schwierigkeiten hält jedoch Steuart mehr für scheinbar, als für wirklich. Eine

proportionelle Taxe zweckmäßig aufgelegt und erhoben, wird unstreitig den Preis der taxirten Objecte erhöhen; aber sie wird folglich auch den Preis der Arbeit der industriösen Classe erhöhen, weil diese die Taxe nur zurück bekomt in Proportion mit ihrem Fleiße und ihrer Frugalität. Der Preis der Arbeit wird regulirt durch die Nachfrage; die proportionellen Taxen haben auf denselben nur Einfluß.

Was die Verringerung der Consumtion betrifft, wenn die Taxen die Preise erhöhen, so beweist dieser Umstand die Vergrößerung der Consumtion; denn, würde die Consumtion vermindert, so würden die Taxen nicht bezahlt werden, und die Preise würden folglich fallen, selbst zum Schaden der industriösen Classe. Dies sind allemal nur Folgen proportioneller Taxen, wenn sie zweckwidrig aufgelegt werden.

In Ansehung des Kostbaren bey der Erhebung, und des Unterdrückenden, so rühren diese Inconvenienzen großentheils von der Neigung des Volks her, den Stat zu betriegen. Denn werden diese Taxen ordentlich bezahlt, und auf eine anständige Weise erhoben, so sind sie nur wenig kostbarer, und unendlich weniger drückend, als jede andere. Aus der Erfahrung hierüber in verschiedenen Ländern abstrahirt Stevart eine Methode, wie sowohl die Unterdrückung, als die Kostbarkeit der Erhebung, bey proportionellen Taxen vermieden werden könne.

Alle Taxen werden mit dem im Lande umlaufenden Gelde bezahlt; sie können folglich nicht über eine gewisse Proportion dieser Summe hinausgehen. Es läßt sich daher weder aus dem Werthe des Eigenthums, noch aus der Quantität der Consumtion, der Ertrag einer

ner Taxe so gut berechnen, als aus der privaten Circulation, welche Verkehr und Handel erleichtert. Würden Taxen in Waren bezahlt oder in Naturalien, dann könten sie in einer Proportion zu den Erdfrüchten und der Arbeit stehen; dann würden sie aber den Fond des Unterhalts vermindern; anstatt daß sie ietzt nur einen Theil der Quantität des Geldes an sich ziehen, welches durch die Hände aller Individuen circulirt.

Der große Unterschied zwischen cumulativen und proportionellen Taxen besteht darin. Die erstern können von denen, welche sie bezahlen, nicht im Verhältnisse zu ihrer Industrie wieder gewonnen werden; wohl aber die anderen. Nur sofern irgend Jemand aus der industriösen Classe faul oder ausschweifend wird, verkürzt jede proportionelle Taxe seinen täglichen Gewinn, wie jede cumulative das Einkommen eines bereits erworbenen Fonds vermindern wird.

Taxen müssen immer aufgelegt werden nur zum Vortheile des Stats, nicht zum Vortheile von Privatpersonen, und wenn diese Regel beobachtet wird, so sind die Taxen in jeder Hinsicht wohlthätig. Werden sie zweckmäßig erhoben, so vermindern sie unnöthige Privatausgaben; werden sie schicklich vom State angewandt, so befördern sie überall Verbesserungen; und diejenigen, welche bereits Vermögen erworben haben, werden bewogen, zur Bequemlichkeit der niederen Volksclassen beyzusteuern. So wird mit Hülfe klug aufgelegter und angewandter Taxen die Circulation außerordentlich begünstigt; die Industrie vermehrt; für das öffentliche Beste gesorgt, und die Bezahlung der Statslasten so gleich vertheilt, daß sie die

die Vortheile nicht überwiegt, die aus dem allgemeinen Besteurungssysteme fließen.

Sofern die cumulativen Taxen das Einkommen eines bereits erworbenen Fonds treffen; ist zu bemerken, daß dieses Einkommen von beweglichem oder unbeweglichem Eigenthume herrührt. Das erste wird sich immer dem Griffe des Regenten entziehen, der Taxen darauf zu legen versucht. Cumulative Taxen auf's höchste getrieben können also zwar das ganze Einkommen vom unbeweglichen Eigenthume verschlingen; aber auch nur dieses allein. Proportionelle Taxen treffen den Ueberschuß des Vermögens derer, welche die Objecte derselben verzehren. Es kann also nur auf solche Artikel eine proportionelle Taxe gelegt werden, die gewöhnlich für Geld gekauft oder verkauft werden. Die Methode daher, proportionelle Taxen zur größten Höhe zu bringen, ist dafür zu sorgen, daß alle consumtible Dinge zu Markte kommen, und dann unmerklich die Taxe darauf zu steigern, daß sie den ganzen Ueberschuß des Vermögens der Consumenten wegnimt. Sind die Taxen so hoch gestiegen, so wird der Stat Eigenthümer des ganzen Einkommens aller unbeweglichen Fonds werden; und die industriöse Classe allein wird ihren Reichthum vermehren in Proportion mit ihrer Frugalität. Es erhellt aus diesem allgemeinen Principe, daß zur Gründung proportioneller Taxen die Consumtion nebst dem Verkehre und Handel erfoderlich sind. Wo demnach eine Veräusserung ohne Consumtion statt findet, wie beym Verkaufe von Ländereyen und andern unbeweglichen Dingen, kann eine proportionelle Taxe nicht schicklich aufgelegt werden. Und auch wo Consumtion ist ohne Handel, wie, wenn die Erdfrüchte von denen verzehrt

werden, welche sie erheben, ist keine proportionelle Taxe angemessen. Da Taxen nicht im Verhältnisse zu den Gütern selbst stehen, sondern zu der Circulation; so folgt, daß sie auf eine schickliche Art nur erhoben werden können beym Kaufe und Verkaufe. Man findet freylich manche Beyspiele von proportionellen Taxen, die in verschiedenen Ländern aufgelegt sind, ohne daß weder Verkauf noch Veräußerung eintritt. Dies ist aber die schlimmste Art der proportionellen Taxen, und die unterdrückendste für diejenigen, welche sie bezahlen müssen.

Aus dem Principe, daß Taxen in Proportion zu der Circulation, und nicht zu der Consumtion stehen, erhellt die Ursache, warum sie ehedem so schwer zu erheben waren. Die Consumtion richtete sich damals, wie itzt, in den meisten Rücksichten, nach der Proportion der Zahl der Einwohner; aber die Circulation, d. i. die Veräußerung durch Verkauf, stand nicht damit in Proportion. Jeder Zuwachs der Circulation hat die Wirkung, daß er den Ertrag der Taxen erhöht, und wenn diese in einem industriösen Lande sehr aufgelegt sind, so befördern sie den Umlauf des Geldes durch das ganze Publicum.

Man kann die Frage aufwerfen: Was für Folgen eine gänzliche Abschaffung der Taxen haben würde, sowohl für die Wohlfarth des Stats im Ganzen, als für die vornehmsten Classen der Einwohner, aus denen er besteht? In Ansehung derer, welche die Regierung des Stats verwalten, und von dem Ertrage der Taxen besoldet werden, würde eine Abschaffung dieser durchaus verderblich seyn; und da sie eine zahlreiche Classe des Volks ausmachen, so würde sich der Schaden auch auf die industriöse Classe er-

strecken,

strecken, welche jenen die Bedürfnisse ihrer Consumtion liefert. Was aber die letztere Classe an und für sich selbst betrifft, so muß eine Abschaffung der Taxen auch eine verhältnißmäßige Verminderung der Circulation nach sich ziehen. Sie würde folglich die Industrie Mancher unterbrechen, und dadurch eine nachtheilige Concurrenz unter ihnen selbst wegen der Mittel der Subsistenz veranlassen. Steuart hat bewiesen, daß die industriöse Classe bey dem gegenwärtigen Zustande der Dinge nur Taxen bezahlen könne, sofern sie frugal und fleißig ist; sie würde also durch die Abschaffung der Taxen nichts gewinnen; im Gegentheile sehr viel verlieren.

Zu einer dritten Classe im Volke kann man die reichen und müssigen Verzehrer rechnen. Die Landeigenthümer sind ein beträchtlicher Theil derselben. Ob sie gleich auf keine Weise weder von den cumulativen, noch von den proportionalen Taxen etwas wieder gewinnen, die sie tragen müssen, und also die unmittelbare Entschädigung entbehren, welche der industriösen Classe zu gut komt; so genießen sie doch von einer anderen Seite Vortheile, wodurch ihnen die aufgelegten Lasten reichlich vergütet werden. Diese Vortheile entspringen aus den Folgen des Geistes der Industrie, der sich über das Volk verbreitet, durch welche ihre Ländereyen verbessert, die Benutzung und der Absatz der Producte derselben erleichtert, und was für die einheimische Consumtion überflüssig ist, auswärts verkauft wird, so daß sie mit dem Werthe aller Erzeugnisse im Lande in's Gleichgewicht kommen.

Mit dieser Ansicht der Taxen und ihres Einflusses auf den öffentlichen Wohlstand eines Volks steht es freylich im Widerspruche, daß demnach die Taxen

für

für dem Volke aufgelegte Bürden gehalten werden, ungeachtet jede Classe der Einwohner Vortheile davon ziehen soll. Steuart antwortet, daß dies nur Vorurtheil sey, und daß zweckmäßig aufgelegte Taxen nicht für eine Bürde des Volks gelten können. Die Vermehrung der Industrie, die mit der Vermehrung der Circulation verbunden ist, gewährt einen Fond wohlangewandter Zeit, der in Geld verwandelt mehr als hinreicht, um alle Taxen zu bezahlen, die das Einkommen eines soliden Eigenthums nicht unmittelbar treffen, und die fortgehende Verbesserung des letztern als Folge der erstern entschädigt auch die Landeigenthümer völlig. In diesem Lichte gleichen Taxen den Auslagen, die für neue Etablissements zur Erhöhung des öffentlichen Wohlstandes angewandt sind, indem sie in ihren Wirkungen in der That den Wohlstand und die Bequemlichkeit des ganzen Volks vermehren, nicht dadurch, daß sie erhoben, sondern dadurch, daß sie mit Klugheit verwandt werden.

Unter allen cumulativen Taxen trägt die auf das Landeigenthum am meisten ein, ohne den geringsten Druck für die Contribuenten. Dies giebt Steuart'en noch Veranlassung zu einer besonderen Untersuchung der Landtaxe, wie sie in Groß-Britannien und Frankreich eingeführt ist.

Um eine Landtaxe gleichmäßig und leicht erträglich zu machen, muß vor der Auflegung derselben eine genaue Schätzung jedes Artikels der Einkünfte vorher gehen, welcher besteuert werden soll, und die Taxe darf kein anderes Einkommen treffen, als dasjenige, was von einem unbeweglichen Eigenthumsfond herrührt. Aus diesem Grunde misbilligt Steuart die in England bey der Landtaxe gebräuchliche Methode

 thode

thode der Schätzung (assessment), so wie auch die Verbindung einer Taxe auf solides Eigenthum mit einer gleichen Auflage auf das persönliche bewegliche Vermögen, eine Verbindung, die ihrer Natur nach mit einer cumulativen Besteuerung ganz unverträglich ist.

Die Mängel dieser Art von Auflage in Frankreich (wo sie taille genannt wird), waren zu Stewart's Zeit verschieden. Dort waren die Ländereien, die der eigentliche Gegenstand jeder Landtaxe seyn sollten, fast dem Einflusse der Taxe entzogen, wegen der Privilegien, welche die höheren Stände genossen, und wodurch sie von der taille ausgenommen waren. Daher fiel die Französische Landtaxe gerade auf den Theil der niederen Classen, der mit dem Ackerbaue beschäfftigt war, was nothwendig eine doppelte Inconvenienz zur Folge haben mußte. Wenn die Landbauer selbst Eigenthümer waren, so waren doch ihre Güter gewöhnlich sehr klein, und eine Landtaxe, die einem ansehnlichen Güterbesitzer leicht seyn würde, ward unerträglich für diejenigen, die nicht viel mehr von ihrem Acker erwarben, als was sie nothwendig zu ihrem Unterhalte bedurften. Waren die Landbauer hingegen Pächter ansehnlicher Güterbesitzer, so fiel die Last auf sie noch unabhängig von der Landrente, welche natürlicherweise allein sie hätte tragen müssen. Nichts, meynte Stevart, als die Beförderung der Industrie und eines ausgedehnten Credits nebst einer Substitution proportioneller Taxen an die Stelle der vielen cumulativen, die auf die niederen Volksclassen in Frankreich gelegt sind, könne je eine Leichtigkeit in Bezahlung der großen Auflagen bewirken, welche diese Nation zu tragen habe.

Die

Die beste Methode, eine Landtaxe aufzulegen, ist unstreitig, wenn die Auflage auf die Landrente allein beschränkt, und im Verhältnisse zu ihr bestimmt wird. Wie läßt sich aber je erwarten, fragte Stevart, daß solch ein Plan werde befolgt werden, wo die Landeigenthümer selbst den Stat regieren? In Frankreich war die königliche Gewalt nie im Stande, eine Taxe auf die Landrente länger zu erhalten, als während eines auswärtigen Krieges. In England hat sie nun schon über ein Jahrhundert gedauert, und wenn sie beständig würde, ließe sie sich in eine Domaine verwandeln, und könte einen Fond abgeben, einen großen Theil der Nationalschuld auf einmal abzutragen. Diese Idee Stevart's ist bekantlich neuerlich benutzt worden.

Bey der Auflegung der Taxen ist es höchst wichtig, für eine richtige Verwaltung derselben zu sorgen. Die leichteste Methode für den Stat war, sie zu verpachten, und sie wurde auch überall zuerst beobachtet; aber als allgemeine Regel läßt sich dies nicht festsetzen. Cumulative Taxen werden besser durch eigentliche Beamten des Stats verwaltet, als verpachtet. Die Hebung derselben ist einfach; werden sie aber verpachtet, so sind die niederen Volksclassen der Unterdrükkung ausgesetzt.

Wenn übrigens die Landtaxe aufgehoben werden sollte, so ist eine proportionelle Taxe auf eßbare Artikel und auf Getränke das beste Aequivalent. Diejenigen, welche ihre Nahrungsmittel mit barem Gelde kaufen, verzehren den Theil der Erdfrüchte, der der Landrente am Werthe gleich ist.

Da die Schriften Hume's, des Adam Smith, und Stevart's für die Theorie der

Staatswirthschaft classisch sind, so sind sie auch in England die Hauptwerke in dieser Wissenschaft geblieben, aus denen alle spätere Schriftsteller über Gegenstände der politischen Oekonomie ihre Principien entlehnten.

Neunzehnter Abschnitt.

Geschichte der neueren Philosophie in Frankreich während des achtzehnten Jahrhunderts.

Das sechszehnte Jahrhundert war gleichsam die goldene Periode der philosophischen Studien für Italien gewesen. Sie hatte einen geläuterten Peripateticismus, neue Ansichten der Kosmophysik, und bey einer zahlreichen Parthey auch eine cabbalistisch-theosophische Denkart zu Resultaten gehabt. Durch eine Reihe geistvoller und gelehrter Männer, Gassendi, Des Cartes, Arnaud, Daniel, Hüet, Pascal, Nicole, Malebranche, ward das siebzehnte Jahrhundert die goldene Periode der philosophischen Literatur für Frankreich. Man kann mit vollem Rechte behaupten, daß die Franzosen damals im Gebiete der philosophirenden Vernunft die thätigsten waren, und auch im Vergleiche mit allen übrigen Nationen, die auf wissenschaftliche Cultur überhaupt Anspruch machten, besonders den Briten, Niederländern, Deutschen und Italiänern, welche letztern während dieser Zeit auf den Lorbeern ihrer Väter ruhten, die bedeutendsten Fortschritte gemacht hatten. Die entgegengesetzten philosophischen Systeme des

Gas-

Gassendi und Des Cartes beschäfftigten nicht nur die Aufmerksamkeit der philosophischen Denker in Frankreich, sondern auch derer im Auslande, und die Französische Philosophie ward der Mittelpunct, um welchen sich die Speculation, sofern sie sich auf die Systeme der Zeitgenossen bezog, vorzugsweise herum drehte.

Aber mit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts und im Anfange des achtzehnten verlor sich jenes so lebhafte Interesse der Französischen Gelehrten für die speculative Philosophie, besonders für metaphysische Untersuchungen, gar sehr; und dazu trugen mehrere Ursachen bey, deren Wirkungen sich bis auf unsere Zeit herab erstreckt haben. Der Luxus des Hofs und der Großen in der Hauptstadt, Paris, die für die Lebensart und Denkweise der Nation den Ton angab, so wie sie ihn noch itzt angiebt, beförderte mehr die schönen Künste und Wissenschaften, die Verfeinerung des Geschmacks überhaupt, als die ernsten Forschungen der Vernunft. Die größere Empfänglichkeit der Französischen Nation für Sinnengenuß, und die damit natürlich verbundene Frivolität und Neigung zur Abwechslung, benahmen dem gebildeten Publicum immer mehr den Eifer für philosophische Wahrheit, und die ausdauernde Beharrlichkeit im angestrengten Nachdenken, welche das wissenschaftliche Studium der Philosophie fodert. Man sprach mit Bewunderung von den großen Philosophen, welche die Nation hervorgebracht hatte; der Nationalstolz rühmte sich ihrer gegen Ausländer; allein man hörte auf, ihre Werke zu studiren; oder begnügte sich mit einer oberflächlichen Lectüre derselben, nur um in Gesellschaft davon mitreden zu können. Selbst die Streitig-

tigkeiten, welche diese Werke veranlaßt hatten, wären dem Ansehn der Philosophie in Frankreich überhaupt, wie gewöhnlich der Fall ist, nachtheilig geworden. Das Publicum hatte dadurch die Schwächen der Systeme kennen gelernt, und das Lächerliche, das einige witzige Köpfe auf das berühmteste derselben, das Cartesianische, geworfen hatten, fiel gewissermaßen auf die Metaphysik überhaupt zurück. So ward diese nach und nach ein Gegenstand, wo nicht der Verachtung, doch der Gleichgültigkeit in Frankreich.

Dazu kam nun noch die Bigotterie, die unter der Regierung Ludewig's XIV herrschend wurde, und der Geistlichkeit, hauptsächlich den Jesuiten, die Gewalt verlieh, über den Fortgang der wissenschaftlichen und vollends der philosophischen Aufklärung so zu schalten, wie es ihr hierarchisches Bedürfniß mit sich brachte. Die Jesuiten waren schon Widersacher des Gassendi, Des Cartes und Malebranche gewesen; nur der Genius und die Gelehrsamkeit dieser Männer, so lange sie lebten, hatten den Antagonismus jener unschädlich gemacht. Um desto willkommner also war jenen, daß das Publicum aufhörte, sich weiter für die Systeme derselben zu interessiren, und daß diese nach und nach in Vergessenheit geriethen. Was die Jesuiten von der Philosophie zu fürchten hatten, davon waren ihnen schon die Schriften Pascal's und Nicole's, die unmittelbar gegen sie gerichtet waren, ein Beyspiel gewesen, und in den blutigen Kämpfen mit den Hugenotten hatten sie von den schriftstellerischen Vertheidigern derselben, unter andern von Bayle, dieser Beyspiele noch mehrere bekommen. Es ward also ihre wichtigste Angelegenheit, jede

jede freyere und kühnere Erhebung der philosophirenden Vernunft zu hindern, oder wo sie laut wurde, gleich in ihren Folgen zu unterdrücken, damit die Bigotterie und Hierarchie ein desto sichereres Spiel hätten. Mochte auch ein philosophischer Schriftsteller der Wahrheit huldigen; es durfte ihm nur irgend eine Aeußerung entwischt seyn, die der Kirche nachtheilig schien, oder aus der sich für dieselbe nachtheilige Folgerungen ziehen ließen; so ward sein Buch als gefährlich für die Religion und den Stat ausgeschrieen, und er selbst mußte hart für seine Frevel büßen. Bey solchen politischen Hindernissen philosophischer Studien mußten sie nothwendig selbst sich gar sehr vermindern, zumal da die gelehrte Erziehung überhaupt in den höhern Ständen größtentheils in den Händen der Jesuiten und Mönche war. Auch lange nachher, da kühnere Charaktere anfiengen, sich der hierarchischen Anmaaßung der Jesuiten zu widersetzen, hatte die Bedrückung der philosophischen Geistesfreyheit durch diese, auf die Französische Philosophie selbst den entscheidendsten Einfluß. Ein heftiger Druck erzeugt einen heftigen Gegendruck, und es war natürlich, daß, während die Jesuiten unter dem Deckmantel der Religion und dem Schutze des Despotismus den kirchlichen Aberglauben begünstigten, die neuern Französischen Schriftsteller, hauptsächlich die Encyklopädisten, in ihren gerechten Angriffen auf den Aberglauben und die Hierarchie, auch die bessere Religion nicht schonten, und dadurch den Naturalismus und Egoismus in ihrem Vaterlande begründeten, der in der Folge die herrschende Denkart der gebildeten Stände geworden ist.

Ungeachtet der Ursachen indessen, welche das Interesse des Französischen Publicums für metaphy-

sische Untersuchungen schwächten, lag es doch in der Natur der menschlichen Vernunft, vollends bey einer schon so cultivirten Nation, wie die Französische, daß die Gleichgültigkeit gegen speculative Philosophie überhaupt vorübergehend war, und nur eine kurze Zeit dauerte. Einzelne genievolle Männer wagten wieder neue Versuche, denen bald mehr andere folgten.

3. Die ältere Französische Philosophie wirkte auf diese nur zum Theile ein. Die Metaphysik des Des Cartes schien selbst denen unter den neuern Französischen Schriftstellern, welche mit ihr vertraut geworden waren, zu schwärmerisch, und die Metaphysik des Malebranche zu mystisch, um sich in ihrem Raisonnement dadurch leiten und bestimmen zu lassen. Man darf sogar von den wenigsten neuern Französischen Schriftstellern annehmen, daß sie die Lateinischen Werke des Des Cartes im Originale gelesen hätten. Die Mode, philosophische und gelehrte Werke Lateinisch zu schreiben, ward durch die Verfeinerung der Französischen Sprache verdrängt, und dadurch ward auch die Kentniß der Lateinischen Sprache selbst unter den Gelehrten in Frankreich sehr verringert. Sie schränkten sich also auf Französische Auszüge aus jenen Werken ein, die sich öfter durch ihre Seichtigkeit, als durch Genauigkeit, Vollständigkeit und Gründlichkeit auszeichneten. Leibniz schrieb zwar Französisch, hegte eine große Vorliebe für diese Sprache und die Französische Nation, und stand auch bey den Französischen Gelehrten in einem ehrenvollen Andenken. Seine Philosophie scheint jedoch in Frankreich nur eine sehr partielle und unbedeutende Sensation gemacht zu haben. Sie erfoderte zu große Anstrengung des Nachdenkens, war nicht unmittelbar klar

klar und verständlich genug, gieng zu weit in die Tiefen der Metaphysik hinein, und hatte zu wenig Anziehendes in der Darstellung, um den Franzosen gefallen zu können. Ueberhaupt fand von den französischen Philosophen des XVII. Jahrhunderts keiner größern Beyfall bey den neuern, als Gassendi, weil gerade das Epikurische System, dessen Commentator und Lobredner er war, der Geistesstimmung und den Privatabsichten jener am meisten entsprach. Von ihm wurden die Waffen erborgt, womit man den Naturalismus ausrüstete, und die positive Theologie und die Hierarchie bekämpfte.

Die Philosophie der Deutschen blieb den Franzosen fast ganz unbekant, diejenigen abgerechnet, welche bey ihrem Aufenthalte in Deutschland von ihr Notiz nahmen, um sie zu verspotten und ihren Witz daran zu üben. Die unendliche Weitschweifigkeit und systematische Steifheit der Wolf'schen Philosophie in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts contrastirte freylich zu sehr mit dem Geiste und Geschmacke der Franzosen, um diese zu einem fleißigen Studium jener einzuladen. Die bessere Philosophie in Deutschland und der bessere Geschmack in der Behandlung und Darstellung derselben begannen erst nach dem siebenjährigen Kriege in der letzten Hälfte jenes Jahrhunderts, zu einer Zeit, wo die Verbindung der Französischen Gelehrten mit Deutschen sehr geringe war, und das Vorurtheil der Geschmacklosigkeit und Pedanterey der Deutschen in Frankreich schon zu tiefe Wurzeln geschlagen hatte. Eine Hauptschwierigkeit hat auch von jeher die Deutsche Sprache der Verbreitung der Deutschen philosophischen Literatur in den Weg gelegt, welche die Franzosen ungleich schwerer

 als

als andere Völker erlernen können, und daher in der Regel nicht anders lernen, als wenn sie durch den Drang der Umstände dazu gezwungen werden.

Auch die Englischen Philosophen im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts blieben den Franzosen so ziemlich fremde. Es bedurfte erst eines Voltaire, der die Newton'sche Kosmophysik popularisirte, zwischen Leibnitz und Newton eine witzige, wiewohl nichts weniger als richtige und treffende, Parallele zog, um seine Landsleute mit diesen beyden großen Männern des Auslandes und ihren Entdeckungen bekanter zu machen. Späterhin nahmen die Franzosen freylich an der Philosophie der Engländer lebhaftern Antheil; doch mehr so weit diese die Politik und hauptsächlich die Theorie der Statswirthschaft betraf, als so weit sie die Theorie des Erkentnißvermögens, (jedoch mit Ausnahme der Locke'schen Theorie, die sich in Frankreich zahlreiche Verehrer erwarb), die Metaphysik und Moralprincipien angieng. Man kante und schätzte in Frankreich den David Hume; aber nur als Geschichtschreiber und politischen Schriftsteller; schwerlich als philosophischen Skeptiker, von welcher Seite ihn die Deutschen am meisten schätzten.

Unter den Französischen Philosophen, die sich nach den berühmten Vorgängern des siebzehnten Jahrhunderts von neuem an die Aufklärung der Theorie des Erkentnißvermögens zur Feststellung philosophischer Principien wagten, verdient der Abbé de Condillac die erste Stelle. Er lebte in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, und war Lehrer des Erbprinzen von Parma, für welchen er auch einen eigenen sogenannten Cours d'etudes geschrieben hat. In Beziehung auf die Philosophie haben wir von ihm drey

drey Werke erhalten, die durch ihren Inhalt genau mit einander verbunden sind, den Essay sur l'origine des connaissances humaines, den Traité des sensations, und den Traité des animaux.

Sein Urtheil über die Metaphysik nach ihrem damaligen Zustande in Frankreich drückt gewissermaßen das Urtheil seiner Zeitgenossen überhaupt aus. Condillac fand die Vernachlässigung der Metaphysik von seinen Landsleuten sehr vernünftig, soferne sie zu anmaaßend alle Geheimnisse erforschen, in das Wesen der Natur und ihre verborgensten Ursachen eindringen will, und zwar nicht auf dem Wege der Erfahrung und einer strengeren Untersuchung des Vernunftvermögens; sondern durch Hypothesen und Constructionen von willkührlichen unerweislichen Grundsätzen a priori; wodurch sie eine Art von Zauberwerk wird, das bey genauerer Beleuchtung in sein Nichts verschwindet. Indeß verwarf er auch nicht die Metaphysik schlechthin. Er wies sie nur in die Schranken zurück, die ihr durch die Beschaffenheit des menschlichen Verstandes selbst angewiesen sind. Hält sie sich innerhalb dieser Schranken, und strebt sie, nur zu erforschen, was sie zu erforschen vermag, so ist sie die achtungswertheste Wissenschaft, und welche die Aufmerksamkeit und das Studium genievoller Menschen vor allen andern fodern darf.

Condillac setzte die Ursache aller bisherigen metaphysischen Verirrungen, und nicht mit Unrecht, darin, daß man den Ursprung und die Entstehungsart der menschlichen Vorstellungen verkannt habe. Von diesem Vorwurfe sind insbesondere Des Cartes und Malebranche nicht frey. Hingegen nimt er den Locke aus, und schon dies ist ein Beweis, daß

er eigentlich nur die metaphysischen Verirrungen seiner Vorgänger vermehrte, da ihn mit diesen dasselbe Loos traf, den Ursprung und die Entstehungsart der Vorstellungen verkannt zu haben. Condillac's Philosophie ist nichts weiter, als der Locke'sche Empirismus, mit noch größerer Strenge und Consequenz in Hinsicht auf die auch vom Locke angenommenen Quellen der Erkentniß durchgeführt.

Die philosophische Untersuchung überhaupt soll nur an der Hand der Erfahrung fortgehen. Es muß also eine ursprüngliche Grunderfahrung entdeckt werden, die Niemand bezweifeln kann, und die gleichwohl zur Erklärung aller übrigen hinreicht. In jener Grunderfahrung müssen die Quelle und Materialien aller unserer Erkentniß gegeben seyn, oder sie muß wenigstens zu diesen unfehlbar hinleiten. Aus ihr müssen das Princip der Thätigkeit der Seele, die Werkzeuge, deren sie sich dabey bedient, und die Art ihrer Anwendung erhellen.

Nach Condillac's Theorie ist jene Grunderfahrung in der Verbindung der Ideen theils mit Zeichen, theils unter einander selbst, zu suchen, und diese Verbindung ist es also auch hauptsächlich, die er in seinen Werken weiter zu entwickeln und aufzuhellen sich bemühte. Er wollte die menschliche Erkentniß auf Ein Princip zurückführen, das weder ein unbestimmter Satz, noch eine abstrahirte Maxime, noch eine willkührliche Voraussetzung, sondern eine allgemein anerkante Erfahrung wäre, deren Folgen immer durch neue Erfahrungen bestätigt würden. Demnach erörterte er zuvörderst den Ursprung und die Verschiedenheit der Perceptionen; dann die Natur der Zeichen, und ihre Verknüpfung mit jenen. Die

Behauptung, daß alle Erkenntniß aus der sinnlichen Erfahrung entspringe, stützte er darauf, daß wir nur unsre Vorstellungen empfinden; daß wir sie besonders von Allem unterscheiden, was nicht sie sind; und daß wir ohne Empfindung gar keine Erkentniß haben könten. Die Gegenstände der Vorstellungen sind inzwischen nicht bloß die äußeren Dinge, sondern auch die inneren Thätigkeiten der Seele selbst. Zu den ursprünglichen Seelenvermögen, die bey der Erkentniß thätig sind, gehören das Vorstellen, das Bewußtseyn, die Aufmerksamkeit, und die Erinnerung. Durch diese wird zunächst die Verknüpfung der Ideen mit äußeren Dingen, mit körperlichen Handlungen, als Zeichen, bewirkt, und aus der Ideenverbindung entstehen nach und nach die Einbildung, die Contemplation, und das Gedächtniß. Je vollkommener der Gebrauch der Zeichen wird, desto vollkommener werden auch jene Vermögen. So wendet Condillac sein Princip noch weiter zur Erklärung der einzelnen logischen Thätigkeiten des Verstandes an. Hernach beschäfftigt er sich mit einer ausführlichen Erläuterung der Natur der Sprache und der Methodologie.

Man hält gewöhnlich das Werk des Condillac Sur l'origine des connaissances humaines für sein Hauptwerk; aber das ist es nicht, sobald darum zu thun ist, das Eigenthümliche seiner Theorie und ihr Unterscheidendes von der Locke'schen genauer kennen zu lernen. Dieses Eigenthümliche liegt in der Art, wie er die Abkunft aller Erkentniß aus der Sinnenerfahrung durch eine umständliche Charakteristik der Sinnenorgane, und der verschiedenen Sensationen,

[illegible], darthun. Dies geschieht aber von ihm in dem Traité des Sensations. An der Locke'schen Philosophie tadelt er, daß in derselben die Verbindung der Urtheile mit allen unseren Sensationen übergangen sey; daß nicht gezeigt sey, wie der Mensch auch nöthig habe, das Fühlen, Sehen, u. w. erst zu lernen; daß fast alle Fähigkeiten der Seele für angebohren gehalten würden, da sie doch ihren Ursprung aus dem Gebrauch der Sinnen selbst hätten. Locke hat den Gebrauch der Sinne auf eine Art von Instinct zurückgeführt, und behauptet, daß die Reflexion gar nichts dazu beytrage. Auch Büffon legt dem Menschen auf einmal Fertigkeiten im Gebrauche der Sinne bey, die er doch erst erwerben muß. Condillac aber leugnet alle diese ursprünglichen Fertigkeiten des Menschen. Er sucht vielmehr den Gebrauch der Vermögen der Seele aus der Natur der Empfindungen zu deduciren, und verwirft die Begriffe, Instinct, Mechanismus, die man gewöhnlich zur Erklärung zu Hülfe zu nehmen pflegt.

Alles Interesse für Sensationen und ihre Gegenstände entspringt im Menschen aus den Gefühlen des Angenehmen oder Unangenehmen, welche damit verbunden sind. Ist das Gefühl des Angenehmen einmal empfunden, und wird es hernach entbehrt, oder hat der Mensch die Erfahrung des Schmerzens gemacht, und fürchtet er, denselben wieder zu leiden, so wird dadurch eine Unruhe erzeugt, welche die Mutter der Bedürfnisse, der Triebe und Determinationen ist. Aus dieser Unruhe erklärt nun Condillac alle Fertigkeiten der Seele und des Körpers. Sie lehrt: Fühlen, Sehen, Hören, Schmecken, Vergleis-

gleichen, Urtheilen, Reflectiren, Begehren, Lieben, Hassen, Fürchten, Hoffen, Wollen u. w. Da es inzwischen unmöglich ist, die ersten Regungen und Gedanken der Seele zu beobachten; so muß man errathen, und sich folglich hier einige Voraussetzungen erlauben. Es gehört auch zur Vollendung der Theorie eine Unterscheidung dessen, was jedem Sinne insbesondre gebührt.

Condillac denkt sich also die Statue eines Menschen, die bloß mit einem oder dem andern Sinne versehen wäre, der es aber an den übrigen mangele, um danach zu bestimmen, wie sich in Beziehung auf jenen Sinn gewisse Seelenfähigkeiten entwickeln würden. Nachher legt er dieser Statue noch mehr andere Sinne bey; endlich alle, mit denen der Mensch begabt ist; und entwickelt dann die Folgen einer solchen Voraussetzung.

Die beschränkteste erkennende Natur dürfte wohl diejenige seyn, welche bloß den Sinn des Geruchs besitzt. Da sie nichts als Gerüche empfindet, so ist auch für sie nichts als Gerüche vorhanden, und sie hat gar keine Idee von der Materie. Dennoch würden aus dem Sinne des Geruchs allein mehrere Fähigkeiten der Seele entstehen, die wir, ohne diese Reflexion angestellt zu haben, schwerlich daraus herleiten würden. Es kann der Statue, sofern sie Geruchsensationen wahrnimt, nicht an Bewußtseyn fehlen; die Sensation ist angenehm oder unangenehm; die Unterscheidung des Vergnügens und Schmerzes, und die Wahrnehmung, daß jenes in diesen, und umgekehrt, übergehen kann, machen Vergnügen und Schmerz zu Principien der weiteren Thätigkeit der Statue; es entsteht auch Gedächtniß bey

stim-

finden angenehmer oder unangenehmer Sensationen, woraus zugleich erhelle, daß das Gedächtniß nichts anders, als eine Art zu empfinden ist, die oft lebhafter, als die ursprüngliche Sensation selbst, seyn kann. Aus dem Geruchssinne der Statue folgert also Condillac, wie sie nach und nach sich der Succession der Veränderungen eines activen und passiven Verhältnisses bewußt wird, wie sie vergleichen und urtheilen lernt, wie sich die Imagination bildet, was für Triebe und Leidenschaften entstehen, und wie der Wille sich äußere. Zuletzt gelangt er zu dem Resultate: daß mit einem einzigen Sinne die Seele den Keim aller ihrer Fähigkeiten habe; daß also die Sensation alle Fähigkeiten der Seele in sich schließe. Das Vergnügen und der Schmerz sind zur Entwickelung dieser Fähigkeiten die wirksamen Principien.

Dieselbe Deduction der Seelenfähigkeiten, wie aus dem Sinne des Geruchs, unternimt Condillac auch aus andern Sinnen. Man schreibe einmal der Statue mehr Sinne mit einander verbunden, z. B. Geruch und Gehör, zu, so kann sie anfangs die verschiedenen Sensationen nicht unterscheiden; aber sie lernt es nach und nach. Ihr Wesen scheint ihr eine zwiefache Art des Daseyns zu gewinnen; ihr Gedächtniß wird erweitert und reichhaltiger; sie bildet mehr abstracte Ideen.

Das Gefühl ist der einzige Sinn, welcher uns durch sich selbst von den äußern Objecten unterrichtet, anstatt daß die übrigen Sinne uns diese nicht zeigen. Denkt man sich, daß die Statue keinen andern Sinn, als Gefühl, hätte, so würde ihr nichts als die Sensation der gegenseitigen Thätigkeit der Theile des Körpers übrig bleiben, und vornehmlich der

Respi-

Respiration. Das Bewußtseyn der Respiration dürfte der geringste Grad der Empfindung seyn, der sich bey der Statue annehmen ließe. Condillac nennt diese daher die Grundempfindung (Sentiment fondamental), weil mit diesem Spiele der Maschine das animalische Leben anfängt, und einzig von demselben abhängt. Eine Statue, welche bloß die Grundempfindung hätte, hätte auch keine Idee von Ausdehnung und Bewegung. Räumt man ihr aber zugleich den Gebrauch der Hände ein, so fängt sie an, ihren eigenen Körper, und die äußere Körperwelt zu entdecken. Aus dem Gefühle entspringen mehr Zustände und Fertigkeiten der Statue, als aus irgend einem andern Sinne, und die übrigen Sinne mit dem Gefühle verbunden sind es, welche die menschliche Natur vollenden.

Noch hat Condillac seinem Tractate von den Empfindungen eine Abhandlung über die Freyheit beygefügt. Es läßt sich denken, daß die Statue in Ansehung ihrer Triebe gar keine Hindernisse fände; vielleicht sind auch die Triebe mit einander im Gleichgewichte; oder der eine ist stärker, als der andre. Finden die Triebe Hindernisse, oder zieht die Befriedigung derselben Schmerzen nach sich, so empfindet die Statue eine Reue. Sie fängt also an, zu überlegen, ob sie ihren Trieben folgen solle oder nicht; sie widersteht ihnen auch wohl, und nur heftige Leidenschaften können das Vermögen der Ueberlegung in ihr aufheben. In jedem Falle aber verdankt sie dieses Vermögen den Kenntnissen, welche sie erworben hat. Die Statue hat also das Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln, und ist frey. Denkt man sich unter der Freyheit ein Ver-

mögen,

mögen, zugleich zu wollen und nicht zu wollen, zu thun und nicht zu thun, so ist dieses eine Ungereimtheit. Die Wahl unter zwey entgegengesetzten Handlungen ist allemal eine Wirkung der Freyheit; aber Eines von Beyden muß die Statue nothwendig wirklich wollen, etwas zu thun, oder etwas nicht zu thun. Man muß daher die Frage nicht so stellen: Ob man das Vermögen habe, zu wollen und nicht zu wollen? sondern: Wenn man dieses will, ob man auch das Vermögen habe, es nicht zu wollen, und wenn man Etwas nicht will, es auch zu wollen?"

Wo nicht überlegt wird, da wählt man nicht; man folgt bloß dem Eindrucke der Objecte, und hier findet keine Freyheit statt. Allein um zu überlegen, muß man nothwendig die Vortheile und Nachtheile kennen, welche damit verbunden sind, wenn man den Begierden folgt, oder ihnen widersteht. Da also die Ueberlegung Erfahrung und Kentniß voraussetzt, so erfodert die Freyheit diese nicht minder. Es fließt hieraus, daß die ausgebreitetsten und gründlichsten Kentnisse den Gebrauch der Freyheit am meisten befördern. Freylich heben unvollständige und unrichtige Kentnisse die Freyheit nicht auf, da sie überhaupt nur Mittel zur Bewirkung der Ueberlegung sind; allein die Entscheidung ist doch unsicherer, als im entgegengesetzten Falle. Die Freyheit besteht also auch nicht in der gänzlichen Unabhängigkeit unserer Handlungen von den Gegenständen, und der Erkentniß, welche wir uns in Ansehung derselben erworben haben. Wir müssen wohl von den Objecten durch die Unruhe abhängen, welche die Privation derselben erzeugt, da wir Bedürfnisse haben, und wir müssen uns wohl

nach

nach der Erfahrung richten in der Wahl dessen, was uns nützlich ist, weil sie allein uns hierüber belehren kann. Wählten wir einen Gegenstand unabhängig von unserer Erkentniß desselben; so würden wir ihn wählen, auch wenn wir überzeugt wären, daß er uns schaden könte, d. i. wir würden unser Uebel als unser Uebel wählen, was doch unmöglich ist. Die Freyheit besteht in einer Bestimmung des Willens, die wir in der Voraussetzung, daß wir immer auf irgend eine Art von der Einwirkung der Objecte auf uns abhängen, zufolge einer Ueberlegung bewirkt haben. Man vertraue die Leitung eines Schiffs einem Menschen an, der gar keine Kentniß der Schiffarth hat, und das Schiff wird ein Spiel der Wellen seyn. Aber ein erfahrner Pilot wird den Lauf desselben zu regieren wissen; bey demselben Winde wird er doch die Direction jenes abändern können; und nur im Sturme wird das Steuerruder nicht mehr seiner Hand gehorchen. Dies ist das Bild des Menschen *).

Der Tractat Condillac's von den Thieren bestreitet zunächst die Meynungen des Des Cartes und des Grafen Büffon von diesen, und enthält nachher eine eigene Theorie darüber. Der erstere hatte die Thiere für bloße lebendige Maschinen erklärt. C. widerlegt diese Behauptung dadurch, daß die Thiere selbst für ihre Erhaltung sorgen; daß sie sich willkührlich bewegen; daß sie die ihnen angemessenen Dinge suchen, unter mehrern wählen, und was ihrer Natur zu-

*) S. Essai sur l'origine des connoissances humaines. (Par Mr. l'Abbé *de Condillac*.) A Amsterdam 1746. 2 Tomes. 12. — Ebendess. Traité des sensations. A Londres 1754. 2 Tomes. 12.

zuwider ist, vermeiden. Dieselben Sinne, welche die menschlichen Handlungen regieren, scheinen auch die Thätigkeiten der Thiere regieren zu können. Aus was für einem Grunde könte man beweisen, daß die Thiere mit ihren Augen nicht sehen, mit den Ohren nicht hören, und überhaupt nicht empfinden, was Des Cartes zu behaupten keck genug war? Wir können zwar die Empfindungen der Thiere nicht objectiv beweisen; aber das können wir auch nicht von andern Menschen, denen wir doch wegen der übrigen Analogie mit unserm eigenen Wesen ein Vermögen zu empfinden und zu denken beylegen. Wenn aber die Thiere wirklich empfinden, so empfinden sie auch auf eine ähnliche Weise, wie vermöge der Aehnlichkeit der Organisation und der Aeußerungen derselben mit den unsrigen.

Büffon räumt den Thieren zwar Empfindungsvermögen ein, aber in einem sehr eingeschränkten Sinne. Verstehn wir unter Empfinden bloß eine Thätigkeit auf Veranlassung eines Stoßes oder Widerstandes; so giebt es Pflanzen, welche eben dieselbe Empfindlichkeit haben, wie die Thiere. Verstehen wir aber darunter ein Wahrnehmen, Unterscheiden und Vergleichen der Gegenstände; so können wir den Thieren diese Art des Empfindens gar nicht mit Sicherheit zusprechen. Das thierische Empfinden wäre also eigentlich nichts anders, als die Art der Empfindung beym Menschen, sofern die Organe durch die Einwirkung der Objecte bloß afficirt werden, oder die bloße Impression, welche noch vor dem Acte der Unterscheidung und Vergleichung hergeht. Wenn Jemand in einem Augenblicke auf die Sensation allein beschränkt wäre, da würde er empfin-

finden; aber er würde die Gegenstände nicht unterscheiden und vergleichen. Büffon behauptete daher auch, daß die Thiere bloß materieller Natur wären, und daß ihnen alle die Arten der Empfindung fehlten, welche der Materie nicht angehören, und ihrem Wesen nach nicht von körperlichen Organen hervorgebracht werden können.

Condillac meynt, daß Büffon's Behauptung im Grunde sehr wenig von der Cartesischen abwiche. Immerhin hätte Des Cartes den Thieren ein solches Vermögen zu empfinden zuschreiben können, wie ihnen Büffon zuschreibt; es wäre ihnen damit nichts weiter als bloße Bewegungsfähigkeit zugeschrieben, die er ihnen doch ausdrücklich beylegte. Allein durch anderweitige Eigenschaften, die Büffon aus dem Empfindungsvermögen der Thiere herleitet, zeigt er, daß er unter dem thierischen Empfinden nicht bloß Bewegungsfähigkeit verstand, und damit widerlegt er offenbar seine Behauptung, daß die Empfindungen und sonach auch das Seelenwesen der Thiere überhaupt nicht den menschlichen analog seyen. Er giebt zu, daß die Empfindungen der Thiere angenehm oder unangenehm sind, und Vergnügen und Schmerz sind doch gewiß etwas anders, als materielle Bewegung. Den Unterschied zwischen körperlichen und geistigen Empfindungen, den Büffon macht, und wovon jene nur den Thieren, aber den Menschen beyde zugleich, zukommen sollen, hält C. für unerweislich und unbegreiflich. Körper und Seele werden gar nicht verschieden empfunden; die Seele wird im Körper empfunden, und alle Sensationen scheinen nur Modificationen einer und derselben Substanz zu seyn. Die Einheit der Person in uns erfodert auch nothwendig

 die

die Einheit des empfindenden Princips; anstatt daß nach Büffon der innere Mensch doppelt aus zwey Principien, die noch verschieden sind und einander entgegenwirken, zusammengesetzt seyn soll, einem geistigen und einem materiellen, welche beyde man leicht bey der Reflexion über sein Inneres erkennen und unterscheiden könne, und aus deren entgegengesetzter Wirksamkeit alle Widersprüche im Menschen entständen. Dieses doppelte Princip im Menschen wird aber von Condillac mit Recht bezweifelt. Die Widersprüche im Menschen lassen sich daher erklären, daß er nach den Umständen und dem Alter mehrere Gewohnheiten annimt, mehreren Leidenschaften nachhängt, die sich oft nicht mit einander vertragen, und deren einige von der Vernunft verworfen werden, die sich aber oft zu spät bildet, um sie ohne Kampf zu überwinden. Wenn die Thiere nach Büffon's Hypothese ein bloß materielles Seelenprincip haben sollen; so lassen sich ihr Empfindungs- und Vorstellungsvermögen, ihre Einbildungs- und Erinnerungskraft, endlich ihre Sorge für ihren Unterhalt und die Fortpflanzung ihres Geschlechts, auf keine Weise begreifen.

Nach dieser Bestreitung der Meynungen des Cartesius und Büffon's von der thierischen Natur läßt nun Condillac seine eigene Theorie von den Seelenfähigkeiten der Thiere folgen, und zwar in Vergleichung mit den menschlichen Seelenfähigkeiten. Alle Fähigkeiten und Fertigkeiten der Thiere, und wenn diese auch noch so verschieden von einander sind, entstehen doch bey ihnen auf dieselbe Weise überhaupt. Sie verdanken sie eben so der Erfahrung, wie die Menschen die ihrigen. Erst durch Erfahrung erkennen sie ihre eigenen Körper, lernen sich ihrer Organe

des

bedienen, das suchen, was ihnen nützlich, und vermeiden, was ihnen schädlich ist, kurz für ihre Erhaltung überhaupt sorgen. Das Bedürfniß ist das einzige Princip für das System der thierischen Vorstellungen. Die Natur scheint für die Thiere so gesorgt zu haben, daß ihnen selbst nur wenig zu thun übrig gelassen ist. Zur Befriedigung des thierischen Bedürfnisses sind die Mittel sehr einfach, und für alle Individuen von einerley Gattung dieselben. Da also dasselbe Princip die Individuen von einerley Gattung motivirt, da sie alle zu denselben Zwecken handeln, und einerley Mittel anwenden; so müssen auch ihre Handlungen und Fertigkeiten einförmig werden. Manche Thiere leben einsam und von einander entfernt; dennoch ist in ihrer Handelnsweise keine Verschiedenheit. Weil diese bey den Thieren derselben Gattung ähnlich ist, so können sie auch insofern eine Sprache haben, wodurch sie gegenseitig ihre Empfindungen und Bedürfnisse ausdrücken, und einander unmittelbar verständlich werden; nur daß diese Sprache ungleich unvollkommner ist, als die menschliche, ist.

Condillac setzt hierauf die praktische Natur der Thiere in Parallele mit der menschlichen. Das Thier hat keine Reflexion. Es ist auf das Gefühl der Abhängigkeit von den nächsten Ursachen beschränkt, die seinen sinnlich angenehmen oder unangenehmen Zustand bestimmen. Der Mensch hingegen kann sich über dieses Gefühl erheben, und durch vernünftige Reflexion eine Idee der Gottheit erwerben, welche er zugleich als seinen Schöpfer und Gesetzgeber erkennt.

Hat sich der Mensch einmal die Idee Gottes als Schöpfers und Gesetzgebers gedacht, so geht daraus sofort die Idee von moralischen Gesetzen hervor, wel-

 che

che sein Thun und Lassen bestimmen. Condillac nimt ein natürliches Moralgesetz im Menschen an, das wir durch den Gebrauch unserer Fähigkeiten entdecken, und das seinen Grund im Willen Gottes hat. Dieses Gesetz, behauptet er, sey keinem Menschen schlechthin unbekant; denn sobald die menschliche Gesellschaft entstehe, wie unvollkommen sie auch eingerichtet seyn möge, so könne sie doch ohne gegenseitige Verpflichtung weder sich bilden, noch fortdauern. Wenn die Menschen das Daseyn und die Verbindlichkeit eines solchen Gesetzes nicht anerkennen wollen, sind sie im Kriege mit der gesamten Natur, und leiden selbst am meisten dabey. Dieser anarchische Zustand, und die Gefahren und Leiden desselben, beweisen die Wahrheit jenes Gesetzes, welches sie verwerfen, und den Misbrauch, welchen sie von ihrer Vernunft machen. Erkennen aber die Menschen ein solches Gesetz für ihr Thun und Lassen an, und beziehen sie es zugleich auf die Gottheit als Urheber, so können sie auch durch ihr Verhalten dem Gesetze gemäß oder zuwider des Verdienstes und der Belohnung, oder der Schuld und der Strafe, fähig werden.

Ganz anders verhält es sich nun in dieser Hinsicht mit den Thieren. Da sie sich nicht zur Idee der Gottheit als Urheber ihres Daseyns emporzuschwingen vermögen, können sie auch nicht die Existenz eines praktischen Gesetzes für ihre Thätigkeit einsehen. Daher ist ihnen weder etwas geboten, noch verboten, und lediglich Trieb und Stärke machen ihr einziges Recht aus.

Die Thiere müssen nach diesem ihrem Verhältnisse zur Natur viele Leiden ertragen, und das scheint freylich einen Vorwurf gegen die Vorsehung zu begrün-

gründen. Es war dies ein Umstand, der auch den Des-Cartes und Malebranche bewog, daß sie die Thiere für bloße lebendige Automate ausgaben. Condillac sucht indessen hier einen andern Ausweg, um die göttliche Vorsehung zu rechtfertigen. Auf die göttliche Gerechtigkeit können nur solche Wesen Anspruch machen, denen Verdienst oder Schuld zukomt, und die Thiere können sich weder Verdienst, noch Schuld, erwerben. Gewährt die Gottheit der thierischen Seele die Unsterblichkeit nicht, so liegt die Ursache darin, weil sie diese ihr nicht schuldig ist. Die Schmerzen sind den Thieren eben so nothwendig, wie die angenehmen Empfindungen, die sie haben; denn jene waren das einzige Mittel, ihnen zu zeigen, was sie fliehen müßten. Auch sind die Leiden der Thiere Folgen der von Gott angeordneten allgemeinen Naturgesetze, die er um ihrer willen nicht abändern und aufheben konte oder wollte. Da ferner den Thieren viele menschliche Eigenschaften fehlen, und ihre Bedürfnisse auf eine sehr geringe Zahl beschränkt sind; so können sie auch nicht alle die Leidenschaften haben, welche bey den Menschen angetroffen werden.

Die Selbstliebe haben alle thierische Wesen mit einander gemein, und aus dieser entspringen alle übrigen Triebe und Neigungen. Inzwischen ist bey den Thieren die Selbstliebe keinesweges ein Trieb der Selbsterhaltung; denn um diesen Trieb zu haben, muß man einsehen, daß man umkommen kann; und dies erfodert Reflexion nach ähnlichen Fällen; sondern es ist lediglich ein Bestreben, alle unangenehme Empfindungen zu entfernen; und nur insofern strebt jedes thierische Individuum nach Erhaltung seiner selbst. Daher nimt auch kein Thier

auf diejenigen seiner Art, die das Leben verloren haben, weiter Rücksicht. Vom Tode haben die Thiere gar keine Vorstellung. Sie kennen das Leben nur durch die Empfindung, und sterben, ohne vorher geahndet zu haben, daß sie einmal aufhören würden, zu existiren. Wenn sie für ihre Selbsterhaltung thätig sind, so geschieht es lediglich, um den Schmerz von sich zu entfernen.

Beym Menschen ereignet sich von allem diesem das Gegentheil, und seine Selbstliebe hat daher einen ungleich weitern Umfang. Diese entwickelt, erweitert sich, ändert ihren Charakter nach den Gegenständen, und nimt so viel verschiedene Formen an, wie es Arten der Selbsterhaltung giebt, und jede dieser Formen macht eine besondere Leidenschaft aus. Noch ein wesentlich unterscheidendes Merkmal der menschlichen Selbstliebe von der thierischen ist, daß jene lasterhaft oder tugendhaft seyn kann, diese nicht; weil der Mensch seinen Pflichten einzusehen, und sich zu den Gründen des natürlichen Gesetzes zu erheben vermag. Die Selbstliebe der Thiere ist nichts weiter als ein Instinct, der bloß physische Güter oder Uebel zum Objecte hat. Der Vortheil, welchen die Thiere durch die Einfachheit ihrer Triebe und Leidenschaften vor den Menschen haben, ist nur scheinbar. Der Mensch kann seine fehlerhaften Neigungen verbessern, und sich eine unendliche Summe von Genüssen verschaffen, was die Thiere nicht können. Der Verstand und der Wille begreifen bey den Thieren nur diejenigen Operationen, welche in der Seele derselben zu Fertigkeiten geworden sind; anstatt daß eben diese Vermögen des Menschen sich auf alle die Thätigkeiten erstrecken, bey welchen die Reflexion statt hat. Aus

der

der Reflexion entspringen im Menschen die willkühr- lichen und freyen Handlungen. Da jene den Thieren fehlt, so sind auch alle Handlungen derselben durch ihre Natur und ihre Umstände determinirt *).

Die Vorstellungsart Condillac's von der Natur des menschlichen Erkentnißvermögens hat unter den Französischen Philosophen bis zu den neuesten Zeiten zahlreiche Anhänger gefunden. Da sie durchaus empirisch ist, und die Natur des Menschen bloß auf Sinnlichkeit zurückführt; so empfiehlt sie sich durch ihre Popularität, und scheint auch Jedem, der nicht tiefer eindringt, sehr viel für sich zu haben. Es bedarf hier nur, um sie zu verstehen, einer alltäglichen Beobachtung, nicht aber abstracter Reflexionen auf sich selbst, und eines mühsamen angestrengten Festhaltens und Verfolgens von Begriffen a priori. Dazu kam, daß Condillac in den Folgerungen aus seinen Principien noch sehr bescheiden war. Er schränkte sich bloß auf die Ableitung einer Theorie des Erkentnißvermögens aus seinem Principe ein, und die praktischen Folgerungen, die er mehr bloß andeutete, als ausführte, scheinen zum mindesten der Moral und Religion nicht anstößig und nachtheilig.

Sieht man auf das Interesse der Philosophie als Wissenschaft, so ist dieses durch die Untersuchungen Condillac's zwar in diesen und jenen einzelnen Puncten, z. B. in Ansehung der empirischen Psychologie,

*) Condillac Traité des animaux, où après avoir fait des observations critiques sur le sentiment de *Des Cartes* et sur celui de Mr. *de Buffon* on entreprend d'expliquer leurs principales facultés; à Amsterdam 1755. 2 Parties. 12.

logie, der empirischen Logik, der empirischen Moral und Politik, befördert; aber da er diese an sich wahren und wichtigen Bemerkungen als Data misbrauchte, im Ganzen verfehlt, und selbst in mancher Hinsicht beeinträchtigt und vereitelt worden. Der grobe Empirismus kann weder theoretisch noch praktisch jemals die philosophirende Vernunft befriedigen. Alle Wahrheit wird dadurch precär, und eine bloße Rhapsodie von Meynungen, da die Erfahrung schlechterdings keine nothwendige und allgemeingültige Regeln der Verknüpfung der Vorstellungen, also auch keine Principien zu einer festen wissenschaftlichen Erkentniß, zu liefern vermag.

Daß die sinnlichen Empfindungen und das dadurch erweckte Bedürfniß in Beziehung auf Schmerz und Vergnügen die Seelenfähigkeiten des Menschen zur Aeußerung reizen, und ihre Entwickelung befördern, ist unleugbar; aber daß die Seelenfähigkeiten selbst als solche aus jenen entspringen, widerstreitet der Natur dieser selbst und unserm eigenen Bewußtseyn. Der Mensch kann nicht denken, wenn ihm nicht Gegenstände gegeben werden, die und worüber er denkt; aber das Denken selbst und die Gesetze desselben sind in seiner vernünftigen Natur a priori gegründet. Condillac trieb den Lockianismus zu ausschweifend über die Grenzen aller inneren Erfahrung hinaus. Er ließ der Seele auch nicht einmal die reinen logischen Fähigkeiten übrig, die ihr doch Locke übrig ließ, und behauptete sogar, daß wir in einem gewissen Sinne das Empfinden selbst, und das Unterscheiden der Empfindungen, lernen müßten. Es wurde hier von ihm die gelegenheitliche Ursache der Aeußerung der Seelenfähigkeiten mit der un-

mit-

mittelbaren Ursache der Seelenfähigkeiten an sich verwechselt.

Es ist wahr, daß Begriffe, und folglich Urtheile und Schlüsse, ohne Inhalt durch Empfindung der Gegenstände, leer sind; daß die logischen Fähigkeiten, wenn sie abstrahirt und objectiv gedacht werden, nicht ohne Hülfe des innern Sinnes vorgestellt werden mögen, und daß es insofern scheint, als ob alle Thätigkeiten der menschlichen Seele sich auf das Empfinden reduciren lassen. Allein die logischen Fähigkeiten an sich sind gleichwohl von dem Empfindungsvermögen an sich verschieden, sind keinesweges Fertigkeiten (habitudes), die erst durch Erfahrung erworben werden, und Folgen derselben sind; sondern sind a priori in und mit der Natur des Gemüths gegeben, und machen die Erkenntniß der Erfahrung möglich.

Es ist unbegreiflich, daß Condillac, so wie alle gröbere Empiristen, sich nicht die Frage vorgelegt haben: Woher die nothwendigen Gesetze des Denkens und Erkennens im Bewußtseyn stammen; da die Empfindungen so zufällig bey verschiedenen Menschen, und bey demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen so verschieden sind; also nie nothwendige Regeln begründen können, wenn auch vermöge der Aehnlichkeit der Organisation und bey ähnlichen Verhältnissen die Empfindungen aller Menschen etwas Gemeinsames haben? Eine ernstliche Erwägung dieser Frage hätte ihn an seinem Princip, falls es Erklärungsprincip des gesamten Erkentnißvermögens seyn sollte, irre machen müssen. Alles Verknüpfen der Empfindungen nach Regeln, alles, was in der Erkenntniß auf Reflexion und Abstraction beruht,

beruht, und aus diesen hervorgeht, alles, was die willkührliche Aufmerksamkeit nach einem Zweckbegriffe bewirkt, läßt sich schlechterdings nicht aus dem Empfindungsvermögen herleiten. Wenn gleich die vollkommnere körperliche Organisation des Menschen großen Antheil hat an den größeren Kunstfertigkeiten, wodurch sich der Mensch über die Thiere erhebt; so ist sie doch nur als mechanisches Werkzeug zu diesen beförderlich, nicht aber als Princip und Ursache.

Die von Condillac zur Erklärung der menschlichen Natur betretene Bahn war es auch, welche Claude-Adrien Helvetius verfolgte; nur daß er seinen Empirismus noch mehr vereinfachte, und geistvoller darstellte, auch interessantere praktische Anwendungen davon auf das menschliche Leben, auf Religion und Politik, machte. Er wurde gebohren zu Paris im J. 1715 aus einer ursprünglich Pfälzischen Familie, die wegen Religionsbedrückung nach Holland ausgewandert war, und sich dort niedergelassen hatte. Erst sein Großvater lebte unter dem Namen des Holländischen Arztes zu Paris, ward wegen seiner Verdienste von Ludwig XIV in den Adelstand erhoben, und zum Aufseher der Hospitäler ernannt, in welcher Würde er im J. 1727 starb. Auch der Vater des Helvetius war Arzt am königlichen Hofe, und besonders bey der Königinn sehr beliebt. Von diesem erhielt er schon im Knabenalter die sorgfältigste literarische Erziehung, der aber sein Genie immer zuvoreilte. Da die Familie kein ansehnliches Vermögen besaß, so bestimmte ihn der Vater für das Finanzfach, in welchem er Gelegenheit hätte, sich zu bereichern, und zugleich Musse, von seinen Talenten einen beliebigen anderweitigen Gebrauch zu machen.

Bey

Bey einem Verwandten zu Caen erwarb sich der jüngere Helvetius die zu jener Bestimmung nothdürftigen Kentnisse, und erhielt nun durch Vermittelung der Königinn im drey und zwanzigsten Jahre seines Alters die Stelle eines Generalpächters, die ihm eine so ansehnliche Summe einbrachte, daß er nicht nur den von seinen Eltern dem Könige gethanen Vorschuß abtragen, sondern auch selbst in der größten Opulenz und Bequemlichkeit leben konte.

Von seinem nun erworbenen Reichthume machte Helvetius einen auch für Andere sehr wohlthätigen Gebrauch. Indessen seine Liebe für die Literatur, die entschiedenste Abneigung gegen seinen Beruf, und Verdrüßlichkeiten, welche er sich dadurch zuzog, daß er sich der Klagen der Unterthanen in seinem Departement gegen den Druck des Mauthwesens und die Ungerechtigkeit von Mauthbeamten annahm, bewirkten in ihm den Entschluß, die Generalpächterstelle niederzulegen, und sich in die Einsamkeit auf ein Landgut zu begeben. Aus Gefälligkeit gegen seinen Vater kaufte er jedoch die Stelle eines Haushofmeisters der Königinn, die ihn aber an der Ausführung seines Entschlusses nicht hinderte. Die Verfertigung eines Gedichts Sur le bonheur, das itzt das unbedeutendste oder doch am wenigsten gekannte und geschätzte Werk des Helvetius ist, leitete ihn auf seine Betrachtungen über die menschliche Natur, deren Resultate er hernach in seinen Schriften dargelegt hat.

Im J. 1758 gab er zuerst das Werk: De l'esprit heraus. Es erregte bey seiner Erscheinung großes Aufsehen, und ward höchst verschieden beurtheilt; von Einigen mit Enthusiasmus gepriesen, (wie z. B. eine geistvolle Dame von dem Verfasser desselben äußerte: C'est

C'est un homme, qui a dit le secret de tout le monde), von Andern, am meisten von den Jesuiten, welche damals noch bey der Französischen Geistlichkeit den Ton angaben, als gefährlich verschrieen und verdamt. Die leztere Partey wußte selbst durch mancherley Intriguen das Parlament gegen Helvetius einzunehmen. Die Verfolgung ward gleichwohl durch einen Befehl des Ministerium's auf die Confiscirung des Werks eingeschränkt. Helvetius hielt es daher seinem persönlichen Interesse zuträglicher, die Herausgabe eines andern Werks: De l'homme, das eine Fortsetzung und weitere Ausführung jenes erstern ist, bis auf die Zeit nach seinem Tode aufzuschieben. Er lebte seitdem in der Stille, theils auf seinem Landgute, theils in Paris, und genoß nur des Umgangs eines kleinen Cirkels von Freunden, zu denen insbesondre auch Voltaire gehörte. Das Jahr 1764 brachte er in England zu, wo er, da sein Ruhm im Auslande sich schnell verbreitet hatte, die günstigste Aufnahme fand. Im nächsten Jahre begab er sich nach Deutschland zufolge wiederholter Einladungen, die er von Friedrich dem Großen und einigen andern Deutschen Fürsten erhalten hatte. Unterdessen wurde der Orden der Jesuiten in Frankreich aufgehoben auf eine Art, die viele einzelne Mitglieder desselben in die traurigste Lage versetzte. Helvetius hatte hier unter andern Gelegenheit, dem Jesuiten, der ehedem sein freundschaftliches Vertrauen gemisbraucht, ihm das Wohlwollen der Königinn entzogen, und die Frömmler am Hofe gegen ihn gereizt hatte, und der izt auf dem Lande in Dürftigkeit und Elend schmachtete, wohlthätig zu unterstützen, ohne daß dieser den Namen seines Wohlthäters erfuhr. Kurze Zeit nach seiner Rückkehr in's Vaterland starb er im J. 1771.

Seine

Seine nachgelassenen Schriften kamen unmittelbar nach seinem Tode einzeln heraus, und sind in die Samlung seiner Werke aufgenommen.

Um die Philosophie des Helvetius zu charakterisiren, will ich einige seiner Hauptideen aus den Werken De l'esprit und De l'homme auszeichnen. Unter Esprit versteht er bald die Fähigkeit zu denken, bald den Vorrath von Ideen und Kentnissen selbst, welchen Jemand besitzt. Die Ideen werden durch die Eindrücke der äußern Gegenstände auf unsere Sinne erworben und durch das Gedächtniß aufbewahrt, welches nur eine, wiewohl schwächere, Fortsetzung des ersten Eindrucks ist. Die Fähigkeit, mittelst der Sinne Ideen zu erwerben und im Gedächtnisse zu bewahren, würde uns inzwischen nur sehr beschränkte Kentnisse verschaffen, und uns ohne Künste, ohne Sitten und bürgerliche Verfassung lassen, wenn uns die Natur eben so, wie die meisten übrigen Thiere, gebildet hätte. Die Einrichtung unserer Hände und Finger ist es, der wir unsere Industrie verdanken. Ohne diese Industrie würden wir gleich den Thieren im Walde nur mit der Sorge für unsere Nahrung und Vertheidigung beschäfftigt, kaum schwache oder barbarische Gesellschaften formirt haben. —

Die Gegenstände, von denen uns die Sinne die Ideen gewähren, stehen in verschiedenen Beziehungen zu uns und unter einander selbst. Der menschliche Geist erhebt sich zur Erkentniß dieser Beziehungen, und hierauf ist sein ganzes Vermögen eingeschränkt. Die Wahrnehmung solcher Beziehungen ist das, was man Urtheil nennt. Urtheilen ist Empfinden. Die Farbe, welche ich roth nenne, wirkt anders auf meine Augen, als diejenige, welche ich gelb nenne.

nenne. Die Idee dieser Verschiedenheit ist ein Urtheil, und dieses selbst ist also eine Sensation aus mehr anderen Sensationen zusammengesetzt, die wir in dem Momente empfiengen, oder im Gedächtnisse aufbewahrten. Selbst die Begriffe von Stärke, Vermögen, Gerechtigkeit, Tugend, u. dgl. gründen sich, wenn man sie analysirt, auf sinnliche Bilder in der Phantasie, oder im Gedächtnisse. Alle Thätigkeit des Menschen läßt sich also zuletzt auf Empfinden zurückführen, und die größere Fähigkeit, die der Mensch hat, mannichfaltige Eindrücke, und diese bestimmter und feiner zu empfinden (la sensibilité physique), ist es, was ihn von den Thieren unterscheidet.

Der Mensch ist dem Irrthume unterworfen. Dieser hat drey allgemeine Ursachen, die Leidenschaft, die Unwissenschaft, und den Misbrauch der Wörter. Die Leidenschaften täuschen uns, weil sie uns die Gegenstände nur von Einer Seite zeigen. So richtet ein ehrgeiziger Fürst seine Aufmerksamkeit bloß auf den Glanz des Siegs und den Pomp des Triumphs; er vergißt die Unbeständigkeit des Glücks und die Uebel des Krieges. So stellt uns die Furcht Schreckensbilder dar, und versperrt der Wahrheit den Zugang. Noch fruchtbarer an Täuschungen ist die Liebe. Die Unwissenheit ist die Ursache des Irrthums bey schwierigen Untersuchungen. So ist aus Mangel an hinlänglicher Einsicht die Frage vom Werthe des Luxus noch nicht hinlänglich aufgeklärt. Wegen des Misbrauchs der Wörter verweist Helvetius auf Locke. Er zeigt, daß der falsche Sinn, welchen man den Wörtern Raum, Materie, Unendliches, Selbstliebe, Freyheit, u. a. beygelegt hat, die Quelle von tausend Irrthümern in der Me-

taphysik und Moral geworden ist. Die Materie ist nichts als eine Samlung von Eigenschaften, die allen Körpern gemein sind. Der Raum ist das bloße Nichts oder das Leere; zugleich mit den Körpern betrachtet ist er die Ausdehnung. Das Wort Unendlich giebt nur eine Idee, die Abwesenheit der Schranken. Die Selbstliebe ist ein von der Natur uns eingepflanztes Gefühl, das tugendhaft oder lasterhaft ist, nach der Verschiedenheit des Geschmacks, der Leidenschaften, der Umstände. Die Freyheit des Menschen besteht in der willkührlichen Aeußerung seiner Fähigkeiten.

Der Verstand (l'esprit) hat mehr oder weniger die Achtung des Publicums, je nachdem die Ideen neu, nützlich und angenehm sind. Nicht die Menge und der Umfang derselben gewinnen unsere Achtung; sondern lediglich die Beziehung, worin sie zu unserer Glückseligkeit stehen. Die interessantesten Ideen für uns sind allemal diejenigen, die am meisten unseren Neigungen schmeicheln. Es giebt zwar Philosophen, welche von der Liebe zur Wahrheit beseelt belehrende Ideen vorziehen; aber ihre Zahl ist sehr klein. Jeder Mensch hat von sich selbst den höchsten Begriff, und schätzt in Andern nur sein Bild, oder das, was ihm nützlich seyn kann. Wenn das Publicum einem mittelmäßigen Verstande keine Ehre erweist; so liegt der Grund darin, daß er niemals von einigem Nutzen ist. Ehrte man unter gewissen Umständen mittelmäßige Köpfe, die Feldherren oder Minister geworden waren; so rührte es daher, weil sie das Glück hatten, Nutzen zu schaffen.

Die Liebe zur Tugend ist nichts anders, als das Streben nach allgemeiner Glückseligkeit, und tu-

gendhafte Handlungen sind solche, die hierzu beytragen. Die dummsten Völker haben in ihren seltsamsten Gewohnheiten doch stets ihre Glückseligkeit zum Zwecke; und wenn man in gewissen Ländern und Oertern Handlungen ehrt, die uns lasterhaft und verbrecherisch scheinen, so sind diese Handlungen dort gewiß nützlich. Ein mit List und Geschicklichkeit ausgeübter Diebstahl wurde zu Sparta geehrt, weil in diesem durchaus kriegerischen Freystate, wo es an Sinn für Eigenthum gänzlich gebrach, die Wachsamkeit und Gewandtheit nützliche Eigenschaften waren. In China, wo die Bevölkerung zu groß ist, dürfen die Eltern ihre Kinder aussetzen oder tödten. So grausam dieses Gesetz scheint, so wird doch dadurch großen Uebeln vorgebeugt, und also ist es nützlich. Kurz überall ist es der Nutzen oder Schaden, der die Handlungen als Tugenden oder als Verbrechen erscheinen läßt.

Freylich verknüpft man in allen Ländern den Begriff der Tugend auch mit Handlungen, durch die gar kein Nutzen geschafft wird. Aber dann glaubt man doch, daß durch dieselben irgend ein Gut hervorgebracht werde, sey es in dieser oder in einer anderen Welt; und solche Handlungen nennt Helvetius Tugenden des Wahns und Vorurtheils, von denen man die Menschen zu heilen suchen muß. Dergleichen Vorstellungsarten gründen sich nur auf den Vorzug, welchen man besonderen Gesellschaften vor der menschlichen Gesellschaft überhaupt einräumt; was schon allein sie lasterhaft macht. Was für Gutes bringt die Austerität der Mönche und der Fakirs für die Welt und ihr Vaterland hervor?

Es

Es giebt denn umgekehrt auch Verbrechen des Wahns und Vorurtheils, wie es solche Tugenden giebt. Dergleichen sind Handlungen, die durch die bey einem Volke geltende Meynung verdamt werden, ob sie gleich Niemanden schaden. Daraus, daß es wirkliche und eingebildete Tugenden giebt, folgt, daß bey den Völkern zwey Arten der Verderbtheit existiren, eine politische und eine religiöse. Es kann seyn, daß die letztere nicht verbrecherisch ist, wenn sie sich mit der Liebe zum gemeinen Besten, mit Talenten und wahren Tugenden verbindet. Die politische Verderbtheit im Gegentheile befördert den Verfall der Staten. Sie findet bey einer Nation statt, wenn die Individuen ihr Privatinteresse von dem allgemeinen Interesse absondern, und ist immer eine Wirkung der Statsform und am meisten der Statsverwaltung. Zuweilen ist die religiöse Verderbtheit mit der politischen verbunden, oder unwissende Moralisten verwirren sie mit einander.

Ueberhaupt muß man in der Verfassung und Verwaltung der Staten die Ursachen der Laster und der Tugenden der Menschen suchen. Man muß den Luxus, der einem großen State nothwendig seyn kann, und die Galanterie, welcher die Menschen die Künste, den Geschmack, und die politischen Tugenden verdanken, minder der Kritik unterwerfen, als die Erziehung, die aus einem Menschen einen Feigen, einen Sclaven, einen Betrieger, oder einen Narren machen kann. Die Declamationen der Moralisten dienen bloß zur Befriedigung ihrer Eitelkeit, und bringen nichts Gutes hervor; auch sind Heuchler unter den Moralisten, die gleichgültig allen Uebeln zusehen, welche den Ruin ihres Vaterlandes herbeyführen,

ren, und sich gegen kleine Ausschweifungen im Genusse der Vergnügungen ereifern.

Nach den obigen Principien, meynt Helvetius, ließe sich ein Katechism von Maximen entwerfen, die wahr, deutlich und unwandelbar seyn würden. Ein Volk, das darin unterrichtet wäre, und sie befolgte, würde weder von politischen Lastern, noch von Tugenden des Vorurtheils angesteckt werden. Der dadurch aufgeklärte Gesetzgeber würde nur nützliche Gesetze geben, und diese würden beobachtet werden. Werden die Gesetze nicht befolgt, so beweist dies immer die Ungeschicklichkeit des Gesetzgebers. Die Belohnung, die Strafe, die Ehre und die Schande sind vier Gottheiten, welche die Tugenden unter den Menschen verbreiten, und vortreffliche Männer in allen Fächern hervorbringen können. Um die Moral zu vervollkommnen, haben die Gesetzgeber zwey Mittel, das eine, das Privatinteresse der Individuen mit dem allgemeinen des Stats zu vereinigen; das andere, die Fortschritte der Aufklärung bey der Nation zu befördern. Um das letztere zu thun, muß man aber wissen, ob der Verstand (esprit) ein Geschenk der Natur, oder eine Frucht der Erziehung ist.

Alle Menschen haben hinreichend gute Sinne, um dieselben Verhältnisse und Beziehungen in den Gegenständen wahrzunehmen; sie haben gleiche Bedürfnisse, und würden auch ein gleiches Gedächtniß haben, wenn sie alle dieselbe Aufmerksamkeit anwendeten. Alle gut organisirte Menschen sind der Aufmerksamkeit fähig. Sie lernen ihre Sprache; sie lernen Lesen, und begreifen wenigstens die ersten Sätze des Euklides. Das wäre genug für sie, um sich zu den höchsten Ideen zu erheben, wenn sie nur die Anstrengung

gung der Aufmerksamkeit nicht scheuten, und nur sie nicht zu scheuen, Leidenschaften hätten. Diese sind es, die den Geist befruchten, und zu großen Ideen erheben; wenn und wo sie fehlen, werden die Menschen dumm. Die Fürsten zeigen bisweilen Verstand genug, um nach dem Despotism zu trachten. Ist ihr Wunsch erfüllt, so haben sie nicht mehr den Muth, sich den Annehmlichkeiten der Trägheit zu entziehen, und sie versauern gleichsam in ihrer Hoheit. Der Ursprung der Leidenschaften liegt in der physischen Empfindlichkeit, in dem Triebe zum Vergnügen und der Furcht vor dem Schmerze, die alle Menschen auf gleiche Weise in Bewegung und Thätigkeit setzen. Alle Menschen sind für die Leidenschaften in gleichem Grade empfänglich; alle können mit Heftigkeit die Ehre und die Tugend lieben, und große Handlungen verrichten. Bloß durch die Gesetze und die Erziehung, welche zum Gehorsame und zur Ehrerbietung gegen die Gesetze vorbereitet, werden die gleich gebohrnen Menschen verschieden.

Die Erziehung wird zu sehr vernachlässigt; aber um völlig einzusehen, was sie über die Menschen vermag, komt es auf eine genaue Bestimmung der Begriffe an, welche mit den mancherley Namen, womit man die verschiedenen Arten des Geistes (esprit) bezeichnet, verbunden werden. Den Namen des Genies giebt man erfinderischen Köpfen. Es ist Fleiß und Arbeitsamkeit, durch die Leidenschaften, vornehmlich die Ehrbegierde, angefeuert, die die Seele zu erhabenen Meditationen leiten, und sie neue Wahrheiten finden, neue Combinationen versuchen lassen. Die Gegenstände, die einen Kopf umgeben, und die Umstände, in welchen er ist, wecken, richten, und be-

 schrän-

schränken sein Genie. Die Phantasie zeigt sich in der Erfindung von Bildern, wie der Verstand in der Erfindung von Ideen; sie glänzt am meisten in Schilderungen, Gemählden u. dgl. Das Gefühl (sentiment) ist die Seele der Poesie. Der Dichter, welchem es fehlt, bleibt entweder hinter der Natur zurück, oder schweift darüber hinaus. Der Verstand (im engern Sinne) ist nur eine Samlung neuer Ideen, die nicht Umfang oder Wichtigkeit genug haben, um ihrem Besitzer den Namen eines Genies zu erwerben. Nach diesem Begriffe waren Machiavell und Montesquieu Genies; La Rochefaucault und La Bruyere waren nur Männer von Verstand. Talent ist Fähigkeit in Einer Gattung, wobey sich mittelmäßige Erfindungen anbringen lassen. Der Geist ist fein, wenn er kleine Objecte wahrnimmt und etwas zu errathen giebt; er ist stark, wenn er Ideen erzeugt, die starke Eindrücke bewirken können; er ist helle, wenn er abstracte Ideen mit Klarheit darstellt; er ist umfassend, wenn er eine große Mannichfaltigkeit von Ideen begreift, und sehr entfernte Beziehungen und Verhältnisse wahrnimt; er ist eindringend, tiefsinnig, wenn er die innere Beschaffenheit der Objecte durchschaut; er ist ein schöner Geist, wenn er mehr auf die Auswahl der Worte und Wendungen, als der Ideen, achtet.

Helvetius dringt nun tiefer in das Wesen der Statsverfassungen ein, um den Einfluß im Allgemeinen zu bestimmen, welchen sie auf den Geist und Charakter der Völker haben. Horatius Cocles und Leonidas konten in ihren Republiken nichts anders als Heroen seyn. In diesen waren Menschen von schwachen Leidenschaften doch zum mindesten gute Bürger.

gen Republiken gehen zu Grunde, wenn Ehre und Vergnügen an die Tyranney, an die Macht geknüpft sind. Dieselben Menschen, welche Scipione und Camille gewesen wären, werden alsdenn Marius und Catilina's seyn.

Alle Menschen haben einen geheimen Hang zum Despotisiren, weil Jeder von dem Größten bis zum Kleinsten Andere seinem Glücke dienstbar zu machen sucht. Um eine Tyranney zu begründen, bedarf es nicht immer Talente und Muth, sondern zuweilen nur eine gemeine Kühnheit und Lasterhaftigkeit. Der Regent fängt an, die verschiedenen Stände der Nation mit einander zu entzweyen, und eine Art von Anarchie unter ihnen zu verbreiten, so daß eine Parten der Nation die Unterdrückung der anderen wünscht. Nachher braucht er seine Gewalt, macht die Tugenden zu Verbrechen, vervielfältigt die Delatoren, hindert die Aufklärung, und verbannt auf gleiche Weise die Seneca's und die Thraseas. Aber die Despoten geben ihrem Heere, das ihnen ergeben ist, ein Gefühl seiner Kraft, und enden gewöhnlich damit, daß sie seine Opfer werden, wie dieses die Geschichte der Römischen Kayser, und der türkischen Sultane beweist. Der größte Statsverbrecher ist daher derjenige, der seinem Fürsten räth, seine Gewalt zu weit auszudehnen, und die Unterthanen zu sehr fühlen zu lassen. Unumschränkte Despoten von Völkern, die es nicht wagen, sie zu tadeln, haben auch kein Bedürfniß, sich zu unterrichten. Ihre Minister, die Zufall, Gunst und Intrigue zu ihren Stellen erhoben hat, haben gar keine Idee von Gerechtigkeit, weiser Statsverwaltung und von Tugend. So bewirkt und unterhält die Unterdrückung und Herab-

 wür-

würdigung der Völker die Unfähigkeit der Fürsten und ihrer Minister.

Tugenden giebt es nur in Ländern, wo die Gesetzgebung das Privatinteresse der Bürger mit dem öffentlichen und gemeinsamen vereinigt. Bey Völkern, wo die Macht unter der gemeinen Bürgerclasse, den Großen, und dem Regenten getheilt ist, beschäfftigen sich Bürger jeder Art mit wichtigen Gegenständen, und die Freyheit, welche sie haben, Alles zu denken und zu sagen, erhebt die Gemüther und giebt ihnen Stärke und Energie. Eine kleine Stadt Griechenlands hat mehr edle Handlungen und große Männer hervorgebracht, als alle die ungeheuern Reiche des Orients.

Die Stärke der Leidenschaften ist den Belohnungen angemessen, die man ihnen zum Ziele des Bestrebens vorhält. Die Haufen Gold in Mexico und Peru, die den Geitz der Spanier erweckten, ließen sie Wunder der Tapferkeit verrichten. Die Mohammedaner und die alten Bewohner des Norden von Europa, in der Hoffnung, die Houris und die Valkyren zu umarmen, gehen muthig dem Tode entgegen. Ueberall wo die Wissenschaften zu Ehre und Glücke führen, gedeihen sie. Der gesunde Verstand, der nur die Folge schwacher Leidenschaften ist, schafft nichts, erfindet nichts, ändert nichts, und klärt sich nicht auf. Ist Alles in der Ordnung, so ist er hinreichend, die höchsten Stellen im State zu verwalten. Aber müssen Misbräuche abgeschafft und verbessert werden, so verräth er nur seine Unfähigkeit. Nur das Genie, durch starke Leidenschaften begeistert, gründet und verbessert die Verfassungen der Staten. Ob man zu großen Dingen gebohren sey, kann man an drey gewissen

wissen Zeichen erkennen: 1) Wenn man den Ruhm genug liebe, um ihm alle andere Leidenschaften aufzuopfern; 2) Wenn man edle Handlungen oder Werke, denen der Beyfall aller Jahrhunderte zu Theile geworden, lebhaft bewundert; 3) Wenn man die großen Männer seines eigenen Zeitalters wahrhaft liebt.

Der Geschmack ist die Kentniß dessen, was dem Publicum einer gewissen Nation gefällt. Man erwirbt sich diese Art von Geschmack durch die Fertigkeit im Vergleichung der Urtheile. Der wahre und vollkomne Geschmack ist derjenige, der sich auf eine tiefe Kentniß der menschlichen Natur gründet.

Um in Künsten, Wissenschaften und Geschäften glücklich zu seyn, muß man vor allem andern die Ueberzeugung hegen, daß man sich nicht in sehr verschiedenen Fächern auszeichnen. Man zählt weder den Newton zu den Dichtern, noch den Milton zu den Geometren. Es giebt verschiedene ausschließliche Talente. Es giebt gewisse Eigenschaften, und man kann sogar sagen, gewisse Tugenden, die nicht mit gewissen Talenten verbunden seyn können. Daß man diese Wahrheit verkennt, ist die Quelle vieler Ungerechtigkeiten. Man rühmt die Mäßigung eines Philosophen, und beschwert sich über seine geringe Empfindlichkeit, ohne zu erwägen, daß er nur dem ruhigen Zustande seines Gemüths das Talent der Beobachtung verdankt. Man fodert, daß der Mann von Genie immer weise sey, und vergißt, daß das Genie das Bestreben von Leidenschaften ist, die sich selten mit der Weisheit vertragen. Helvetius spricht weitläufig von der Erziehungswissenschaft, und erklärt diese für die Kentniß der schicklichen Mittel, um bey den Menschen Stärke des Körpers, Aufklärung des

 Gei

Genies und Tugend des Charakters zu bewirken. Diese Mittel hängen gänzlich von der Regierung eines Stats ab. Unter einer schlechten Verfassung und Verwaltung des Stats können weder die Natur, noch die Erziehung die Menschen aufgeklärt und tugendhaft machen; weil die Menschen stets nach ihrer Glückseligkeit trachten, und unter Tyrannen Aufklärung und Tugend nicht zur Glückseligkeit führen *).

Helvetius war in seinem Principe, daß die Natur des Menschen bloß in Sinnlichkeit bestehe, mit Condillac durchaus einig; aber in seinen Folgerungen, besonders in den praktischen, war er unsgleich kecker, als dieser. Ueberhaupt betrachtete und behandelte Helvetius die Theorie des Erkenntnißvermögens nur als Mittel, um dadurch alle wahre uneigennützige Moral und alle Religion, vollends die herr-

*) De l'Esprit. (par Claude Adrien Helvetius); à Paris 1758; 2 Voll. 8. (auch 3 Voll. 12) à Amsterdam 1776; 2 Voll. 12. à Londres 1784; 2 Voll. 12. Deutsch von Joh. Gabriel Forkert mit einer Vorrede von J. Chr. Gottsched; Liegnitz und Leipzig 1760. 1787. 8. — Ebendess. De l'Homme, de ses facultés, et de son education, Ouvrage posthume. 1772 2 Voll. 8. Eine neue Ausgabe zu Paris 1786; 3 Voll. 8. à Londres 1786. 2 Voll. 8. Deutsch von Chr. Aug. Wichmann; Breslau 1774; 2 B. 8. Die Werke des Helvetius sind zusammen herausgekommen zu Amsterdam 1776; 5 Voll. 12. und zu London 1777; 4 Voll. 6. Die neueste und beste Ausgabe ist: Oeuvres completes d'Helvetius; edition, dans laquelle le livre de l'Esprit a été rectifié sur un exemplaire du très petit nombre de ceux, qui ont paru de cet ouvrage, tel que l'auteur l'avoit composé; dans la quelle on a mis pour la premiere fois à leur place, selon les citations, toutes les notes dans le Traité de l'Homme et de son education 1794; 5 Voll. und abermals 1796. 14 Voll. 18.

herrschenden positiven Religionen, unter denen er je doch dem Protestantismus, und zwar gerade des protestantischen Geistes wegen, vorzügliche Gerechtigkeit widerfahren läßt, zu untergraben, und die Moral, Politik und Religion bloß auf ein eigennütziges Interesse der Individuen und des Stats zu gründen. Das System des Helvetius ist, wie die Französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts fast durchgehends, ein merkwürdiges und warnendes Beyspiel, wohin das Locke'sche System, von dem sowohl Condillac, als Helvetius, ausgiengen, führt, wenn es festgehalten und auf's Praktische angewandt wird.

Daß Helvetius zum Fundamente der Moral und Politik den Egoismus annahm, sowohl des Individuums, als des Stats, und daß er die Religion für etwas im Grunde ganz Ueberflüssiges, ja bey den darüber von jeher herrschenden Vorurtheilen, und den Misbräuchen, die sich die schlaue und hinterlistige Herrschsucht erlaubt, als für das Glück der Menschheit in der Regel nachtheilig ansah, floß ganz natürlich aus seinen Voraussetzungen. So weit wirklich der Geschichte und alltäglichen Erfahrung nach der Egoismus die Menschen regiert, und die Staten immer am blühendsten, die Regenten am mächtigsten und sichersten gewesen sind, welche diesen Egoismus durch ihre Gesetzgebung und die eingeführte Erziehungsweise zweckmäßig für das besondre Interesse und das des Ganzen zu richten und zu lenken wußten, scheint es, daß Helvetius Recht habe, und daß die Tugend lediglich in klugen Handlungen zur Erreichung der individuellen und patriotischen Glückseligkeit bestehe. Daher die Anhänglichkeit vorzüglich der sogenannten Geschäffts- und Statsmänner in den höhern Ständen an

sei-

seiner Philosophie; denn bey diesen, auch wenn sie den Helvetius nicht studirt haben, pflegt man doch sehr häufig ähnliche Maximen anzutreffen. Allein es ist doch ein eigenes Gefühl, das man zuletzt von der Lectüre der Schriften des Helvetius, so weit sie moralischen und politischen Inhalts sind, zurückbehält. Sie flößen nicht sowohl Achtung und Liebe für die Menschheit, als vielmehr Verachtung derselben, als einer Gesellschaft eigennütziger Wesen, ein; und freylich mag es erfahrne und gescheute Regenten und Politiker genug geben, denen am Ziele ihrer Laufbahn dieses Gefühl fast natürlich und unvertilgbar geworden ist. Indessen gerade dieses Gefühl, welches die Schriften des Helvetius, die Geschichte und die tägliche Erfahrung von Welt und Menschen, erwecken, beweist: daß die Tugend unmöglich ein Resultat eigennütziger Motive und Zwecke, wären diese auch patriotisch, seyn könne; sondern daß vielmehr das Gegentheil ihr Wesen ausmache.

Da nun aber die Empirie auf kein anderes System, als das Glückseligkeitssystem, führt, welches am Ende im Wesentlichen nur auf einen feinern oder gröbern Egoismus hinausläuft, falls es anders consequent ist: so erhellt, daß überhaupt die Sittenlehre und eine mit dieser verträgliche Politik nicht auf die Erfahrung gebaut werden dürfen. Das Sittengesetz ist in der Natur der Vernunft enthalten; und eben diese ertheilt auch der Politik ihre höchsten Principien; und macht die Religion zum Bedürfnisse der Menschheit. Die Erfahrung kann wohl Regeln gewähren, um die moralischen und politischen Principien anzuwenden; aber jene selbst lassen sich nicht durch sie bestimmen. Ein Mensch, dessen Maximen nur Resul-

tate

nie der Erfahrung sind, achtet immer nur auf Nutzen oder Schaden; er ist, wie man im Sprüchworte sagt, durch Schaden klug geworden, und sucht, ihn zu verhüten. Dies giebt ihm jedoch keinen Anspruch auf Weisheit und Tugend, die nicht Schaden oder Nutzen zum Zwecke hat, überhaupt nicht eigennützig ist, sondern nach dem wahrhaft Guten strebt. Nicht minder mag der Politiker, der sich in seinen Handlungen nur nach der Geschichte und der Erfahrung von Welt und Menschen richtet, klug und schlau handeln; aber seine Politik hat darum noch nicht den Charakter des Edeln (Honesti). Allerdings wird eine echte Lebens- und Statsklugheit weder von der Moral, noch von der Politik verworfen, oder für entbehrlich erklärt; aber sie muß nur den höchsten unbedingten Vernunftgesetzen der Sittlichkeit untergeordnet, und durch diese bestärkt und geadelt seyn.

Gerade die Französische Nation war und ist noch unter allen polizirten Europäischen Völkern für den theoretischen sowohl, als den praktischen Empirismus, am empfänglichsten. Ihre natürliche Lebhaftigkeit des Gefühls, der Phantasie, und der Leidenschaften; der unter alle Volksclassen verbreitete Frohsinn oder wenigstens Leichtsinn, der oft in einen zügellosen Hang zum Vergnügen und zu Wohllüsten ausartet; das Bedürfniß klarer anschaulicher Darstellung, das sich schon in der Französischen Sprache selbst verräth, die unter allen gebildeten neueren Europäischen Sprachen für eine wissenschaftliche Philosophie die unpassendste ist; die herrschende Abneigung gegen philosophische Reflexion, die anhaltende Anstrengung fodert, und dagegen Genügsamkeit am Oberflächlichen, zumal wenn es scheinbar blendet, und witzig vorgetragen ist:

Alles

Alles dieses hat sich immer vereinigt, und vereinigt sich noch, dem Empirismus bey der Französischen Nation im Ganzen genommen den Triumph, seitdem Gassendi zuerst damit auftrat, zu erleichtern. Es ist also nicht zu verwundern, daß die Französischen Philosophen, nachdem sie einmal die Aristotelische nebst der Cartesischen Philosophie verworfen, und sich den Gassendi und Locke zu Führern gewählt; nachdem ferner Condillac und Helvetius die von diesen Vorgängern zunächst gebrochene Bahn mit Glücke, wie es schien, weiter verfolgt hatten, auch in der Folge auf eben derselben blieben, und insbesondre die Politik, Moral und Religion immer dreister anzufechten und in ihren Fundamenten zu erschüttern suchten.

Keiner hat wohl diesen letztern Zweck leidenschaftlicher, schlauer und verführerischer verfolgt, als der Verfasser des so berühmt oder vielmehr berüchtigt gewordenen Systeme de la nature *). Dieses Werk ist recht eigentlich dazu bestimmt, den Atheismus und Fatalismus aus philosophischen Gründen zu lehren, und eine dieser Vorstellungsart angemessene empirische praktische Moral anzupreisen. Alles Unglück des menschlichen Geschlechts wird daraus hergeleitet, daß die Menschen ihre wahre eigene und die Natur der Dinge um sie her verkennen; daß sie über die Schranken ihrer

*) Systeme de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral. Par Mr. *Mirabaud*; à Londres 1770; 2 Tomes. 8. Der Name Mirabaud ist erdichtet; aber über den wahren Verfasser ist man streitig. Einige nennen ihn La Grange; Andere den Baron von Holbach, in dessen Hause jener Erzieher war. Deutsch von Schrettor; Frankfurt und Leipzig 1783; 2 B. 8.

re Sphäre hinausschweifen jenseits der sichtbaren Welt, ungeachtet sie immer wieder zurückfallen; daß sie Metaphysiker seyn wollen, bevor sie Physiker sind; die Realitäten verachten, um Chimären nachzuhängen; die Erfahrung vernachlässigen, um sich an Hirngespinsten und Muthmaßungen zu weiden; kurz das Studium der Natur aufgeben, und nach Phantomen haschen. Es ist daher nöthig, die Menschen zum Studium der Natur durch wirkliche Erfahrung zurückzuführen. Im theoretischen Theile hat das System der Natur sehr vieles mit der Epikurischen Philosophie gemeinschaftlich, nur daß die Argumente, die für den Atheismus streiten, besser ausgeführt, und dabey die neueren natur-historischen und physikalischen Entdeckungen benutzt sind, wie auch Rücksicht auf die neuere Philosophie, die herrschenden positiven Religionen, und den heutigen moralischen, politischen und religiösen Zustand der Völker genommen ist.

Die Grundsätze, worauf jenes System beruht, sind folgende:

I. Es giebt ursprünglich unendlich mannichfaltige und auf unendlich verschiedene Art verbundene Materien, die in ununterbrochener Bewegung gegenseitig sind. Die verschiedenen Eigenschaften dieser Materien im Einzelnen, ihre Verbindungen und Wirkungen, welche die Folgen davon sind, machen für uns die Wesen (essences) der Dinge aus.

II. Die Bewegung ist ein Streben, wodurch ein Körper seinen Ort verändert, oder zu verändern sucht, und sie allein bestimmt die Beziehungen und Verhältnisse zwischen unsern Organen und den Dingen in und außer uns. Das Ding, welches ein anderes bewegt,

bewegt, und in diesem eine Veränderung hervorbringt, heißt Ursache, so wie die hervorgebrachte Veränderung Wirkung. Jedes Ding ist vermöge seiner Natur fähig, verschiedene Wirkungen hervorzubringen, aufzunehmen und mitzutheilen. Die Bewegungen finden entweder in Masse statt, wenn ein ganzer Körper seinen Ort ändert, oder es sind innere verborgene Bewegungen, die von der inneren unempfindbaren Thätigkeit der materiellen Elemente eines Dinges abhängen, und erst nach einiger Zeit durch die äußeren Veränderungen, welche sie bewirken, offenbar werden, wie z. B. die Gährung beym Biere, Weine u. dgl., die Bewegungen des Wachsthums der Thiere, Pflanzen, und die Aeußerungen der sogenannten intellectuellen Fähigkeiten des Menschen, seiner Gedanken, Leidenschaften, Willensbestimmungen u. w. Ueberhaupt Alles in der Welt ist in Bewegung, und man kann nicht sagen, daß irgend ein Ding in absoluter Ruhe sey, obgleich es wegen einer geringeren oder unmerklichen Thätigkeit relativ zu andern in Ruhe zu seyn scheint.

III. Die Materie und die Bewegung sind von Ewigkeit, und müssen als die ersten ursprünglichen Thatsachen postulirt werden. Die Materie kann nie aufhören zu existiren; sie kann also auch nicht zu existiren anfangen. Das Daseyn einer äußeren Ursache der Materie läßt sich nicht erweisen. Die angebliche Schöpfung aus Nichts ist ein leeres Wort ohne Sinn, das keinen Begriff von der Bildung des Universums geben kann. Noch dunkler wird dieser Begriff, wenn man die Bildung der Materie einem Geiste zuschreibt, d. i. einem Wesen, welches gar keine Analogie mit dieser, gar keinen Coincidenzpunkt mit ihr gemein hat.

IV.

IV. Bloß die Mannichfaltigkeit der Materie und ihrer Bewegungen ist der Grund der Mannichfaltigkeit der Naturerscheinungen, und ihres unaufhörlichen Entstehens und Verschwindens. Gleichwohl verfolgt die Natur dabey stets einen regelmäßigen Gang, und es ist ein ewiger Cirkel, den Alles, was existirt, zu beschreiben gezwungen ist. Die Bewegung bringt die Dinge hervor, erhält sie auf einige Zeit, und zerstört sie nach und nach eines durch das andere, während die Summe des Daseyns immer dieselbe bleibt.

V. Die Ursachen der Naturerscheinungen erkennen wir zwar nicht im Einzelnen; aber wir erkennen doch die einfachen und allgemeinen Gesetze, nach welchen die Körper sich bewegen; und die zusammengesetztesten Bewegungen sind nur Resultate verschiedener Combinationen der einfachen. Die Materien, welche wir wahrnehmen, sind entweder geneigt, sich mit einander zu vereinigen, oder sind zu einer Vereinigung unfähig. Hierauf gründen sich diejenigen Thätigkeiten derselben, welche die Physiker Anziehung und Abstoßung, Sympathie und Antipathie, Verwandtschaft und Beziehung; die Moralisten aber Liebe und Haß, Freundschaft und Feindschaft nennen.

VI. Alle Bewegung in den Dingen hat eine Tendenz. Diese, soweit sie sich bemerken läßt, besteht im Allgemeinen darin, daß die Dinge ihr Daseyn zu erhalten und zu sichern streben, also dasjenige an sich ziehen, was diesem Zwecke beförderlich ist, hingegen zurückstoßen, was ihm schädlich seyn kann. Die Physiker nennen diese Tendenz der Selbsterhaltung die Gravitation auf sich selbst; Newton nannte sie die Kraft der Trägheit; im Menschen nennen sie die Moralisten Selbstliebe. Alle Verän-

derungen aber in der Welt, und folglich auch beym Menschen, sind nothwendig bestimt; denn jede Ursache muß nothwendig eine Wirkung haben, und die ganze Natur ist eine zusammenhängende Kette von Ursachen und Wirkungen.

VII. Alle Naturkentniß des Menschen ist nur seine subjective Ansicht der Dinge, vermöge welcher er in der Thätigkeit der Natur eine gewisse Uebereinstimmung mit der seinigen findet. Sofern der Mensch nothwendige, periodische und regelmäßige Bewegungen im Universum wahrnimt, entsteht in ihm die Idee einer Naturordnung. Dieser legt er zwar eine objective Existenz bey, und nennt deßwegen Alles Unordnung, was ihm jener Idee nicht gemäß scheint; allein objectiv ist in der Natur weder Ordnung, noch Unordnung, weder Regelmäßigkeit, noch Unregelmäßigkeit; denn Alles erfolgt hier nothwendig. Sogenannte Wunder, welche den unveränderlichen Gesetzen der Natur widersprechen, sind unmöglich. Was wir so nennen, sind entweder Erdichtungen, oder Betriegereyen, oder Erscheinungen, deren wahre Ursachen uns unbekant sind, und die wir also auf erträumte Ursachen zurückführen.

VIII. Der Mensch ist mit allen übrigen Naturerscheinungen denselben allgemeinen Gesetzen unterworfen. Sein Daseyn und Leben ist nichts als eine nothwendige Reihe mit einander nothwendig verknüpfter Bewegungen, deren Ursachen entweder in den flüssigen und soliden Materien im Innern seines Körpers, oder in den Dingen außer ihm liegen. Der Mensch strebt, wie alle andere Dinge, nach der Erhaltung seiner Existenz, die er von der Natur empfangen hat; er widersteht seiner Verletzung und

Ver-

Vernichtung; er empfindet die Kraft der Trägheit; er gravitirt über sich selbst; er wird durch Objecte, die ihm analog sind, angezogen, und durch solche, die seiner Natur zuwider sind, zurückgestoßen; er sucht jene, flieht diese, oder bemüht sich, sie zu entfernen. Das sind die verschiedenen Arten der Thätigkeit, deren der Mensch empfänglich ist, die aber, so verschieden sie scheinen mögen, sich doch auf dieselben unveränderlichen Naturgesetze zurückführen lassen, welche die Natur allen ihren Geschöpfen vorschreibt. Es ist ein in seinen Theilen und seiner Wirksamkeit kaum bemerklicher Punct, in welchem sich das Daseyn des Menschen zuerst zeigt, und worin sich keine der Qualitäten entdecken läßt, die wir Empfindung, Wahrnehmung, Gedanke, Vernunft, Selbstkraft nennen. Aber jener Punct entwickelt sich im Mutterleibe, wächst durch hinzukommende seinem Wesen angemessene und sich ihm verähnlichende Materie, geht aus dem Mutterleibe zur Selbstständigkeit hervor, und bildet sich aus, wird an allen seinen Theilen für die Empfindung empfänglich, eine lebendige und thätige Masse, ein Wesen, das denkt, will, und handelt, ein Mensch.

IX. Die sogenannte Intelligenz des Menschen ist ein Resultat derselben mechanischen Thätigkeiten, aus denen alle übrige Naturerscheinungen fließen. Das Wort Intelligenz ist nur ein Namen für Wesen, die so organisirt sind, wie wir, in denen wir Fähigkeiten der Selbsterhaltung, zweckmäßigen Gebrauch der Mittel dazu, mit Bewußtseyn verbunden, bemerken. Alle Dinge dagegen, die uns nicht analog sind, und nicht so wirken, wie wir, nennen wir mechanisch, blindlings, zufällig wirkende

Dinge. Ueberhaupt macht sich der Mensch selbst zum Mittelpunkte des Universums, auf welchen er Alles bezieht. Alle Thätigkeiten in der Natur, die den seinigen ähnlich sind, oder merkwürdige Naturerscheinungen, erklärt er sich aus einem ihm ähnlichen Wesen. Auf ein solches führt er die ganze Natur zurück. Nur weil er sich selbst unvermögend fühlt, jene ungeheuren und zahllosen Wirkungen hervorzubringen, die er im Universum wahrnimt; so glaubt er, die Schwierigkeit dadurch zu heben, daß er die Fähigkeiten des Urhebers der Welt zwar den seinigen analog, aber doch unverhältnißmäßig größer, als diese, vorstellt, damit jene Wirkungen möglicherweise durch sie hervorgebracht werden können. Hierdurch entsteht der Begriff einer intelligenten Gottheit, in welcher zugleich die Ordnung des Universum's ihren Grund hat.

X. Wenn man den Menschen aus Körper, und Seele als einem geistigen Wesen, bestehen läßt; so ist die Frage: Was ein Geist sey? — Die Antwort ist: Der Geist ist ein Wesen, dem kein Merkmal zukomt, von welchem wir einen Begriff haben, also eine bloße Negation. Der Geist soll ohne Ausdehnung und ohne Theile seyn, und dennoch auf Körper und verschiedene Entfernungen im Raume wirken; was sich widerspricht, oder wenigstens schlechthin unbegreiflich ist. Ist die Bewegung eine Veränderung der Verhältnisse des Körpers zu einem Orte im Raume, oder zu andern Körpern; so widerstreitet diesem Begriffe der Bewegung die Bewegung eines Geistes geradezu. Wenn auch die Seele sich bewegt, so bewegt sie sich doch zugleich mit dem Körper; sie hat also eine Eigenschaft mit den Körpern überhaupt gemein;

terie; sie ist folglich ebenfalls den Gesetzen der Materie unterworfen, und würde ohne den Körper unthätig und todt seyn. Die Hypothese von einer geistigen Seele hat auch nicht den geringsten Nutzen. Die Vorstellung dieser ist eigentlich die Vorstellung eines unsichtbaren Hauches, der sichtbare Wirkungen hat; aber dieser Hauch ist etwas Materielles, ist eine Modification der Luft. Will man eine reelle Idee von der Seele haben, so muß man immer zu materiellen Merkmalen seine Zuflucht nehmen, und dieses selbst beweist, daß die Seele nicht immateriell seyn könne. Wer die Seele vom Körper trennt, thut nichts anders, als daß er das Gehirn von — sich selbst unterscheidet. Das Gehirn ist die Seele. Es ist der Mittelpunct des Nervensystems, von welchem alle Bewegungen der Nerven, d. i. alle sogenannte Seelenwirkungen ausgehen, und in welches sie sich endigen. Daß übrigens die Menschen das Universum mit Geistern bevölkerten, hat eben darin seinen Grund, daß sie sich einen Geist im Menschen selbst träumten, und nun analogisch denselben auch auf andere lebendige Naturen übertrugen, ja für sich bestehende geistige Wesen ohne Körper erfanden, dergleichen die Engel seyn sollen.

XI. Alle sogenannte intellectuelle Fähigkeiten des Menschen bestehen zuletzt im Empfinden, und dieses ist eben so eine Folge des eigenthümlichen Wesens organisirter Substanzen, als die Schwere, Elasticität, Electricität, der Magnetismus u. w. So wenig sich diese unleugbaren Eigenschaften der Materie ihrem letzten Grunde nach erklären lassen; eben so wenig läßt sich auch das Empfinden erklären. Die Sinne sind die äußern vermitteln-

den Organe der Empfindungen, und diese selbst erhalten mannichfaltige Namen nach der mannichfaltigen Beschaffenheit ihrer Modificationen. Ideen sind die Veränderungen im innern Organe des Gehirns, welche auf die äußern Eindrücke der Sinne erfolgen, oder in diesen ihre Ursache haben. Es sind die Bilder der Gegenstände der Empfindungen. Bloß die größere Beweglichkeit des Gehirns unterscheidet den Menschen von den minder empfindlichen Thieren und den leblosen Geschöpfen; so wie die größere Beweglichkeit des Gehirns bey dem einen Menschen ihn in Ansehung seiner Geistesfähigkeiten von den andern unterscheidet, bey welchem die Beweglichkeit jenes geringer ist.

XII. Nicht bloß die intellectuellen Fähigkeiten der Menschen und ihre Verschiedenheit, sondern auch ihre moralischen Eigenschaften haben physische Ursachen. Die Natur wechselt nothwendig in's Unendliche in ihren Geschöpfen, in den Verbindungen und Formen, welche sie dem materiellen Stoffe mittheilt. Es giebt daher nicht zwey Menschen, die genau dieselben Züge hätten, genau auf dieselbe Art empfänden und dächten, dieselben Ideen hätten, die Gegenstände auf gleiche Art beurtheilten, und deswegen einerley Betragen beobachteten. Diese Verschiedenheit der Menschen, bey aller Aehnlichkeit der Organisation im Allgemeinen, bringt eine Ungleichheit derselben hervor, und diese ist wiederum die Veranlassung und die stärkste Stütze ihrer gesellschaftlichen Vereinigung. Aus der Nothwendigkeit einer gesellschaftlichen Verbindung der Menschen geht auch die Nothwendigkeit einer Moral hervor. Wie sich die Menschen in theoretischer Hinsicht in Kluge und Unwissende

nißvolle, und in dumme und unwissende scheiden; so scheiden sie sich in praktischer in gute und böse. Die Seelenkräfte hängen aber gleich den Kräften des Körpers vom Temperamente desselben ab. Fragte man immer die Erfahrung anstatt des Vorurtheils, so würde die Medicin der Moral den Schlüssel zum menschlichen Herzen liefern, und, indem sie den Körper heilte, zugleich für die Heilung der Seele sorgen. Das Dogma von der Geistigkeit der Seele hat aus der Moral eine Science conjecturale gemacht, wo man durchaus die wahren Triebfedern verkannte, die man brauchen muß, um auf den Menschen zu wirken; anstatt daß die Moral und Politik aus dem Materialismus Vortheile ziehen könten, die ihnen jenes Dogma nie zu verschaffen im Stande ist. Die sinnliche Erfahrung ist es auch, welche die Klugheit, die Vorsicht, in einem Menschen bewirkt, oder das, was man im eigentlichen und richtigen Sinne Vernunft (raison) nennen kann. Man beurtheilt künftige Fälle und das nöthige Verhalten dabey nach ähnlichen, die man bereits erfahren hat. Die unmittelbare Empfindung oder unser Temperament können uns irre führen und täuschen; aber die Erfahrung und Reflexion darüber leiten uns wieder auf den richtigen Weg und belehren uns über das, was wirklich zu unserm Glücke beytragen kann. Ob man uns gleich daher täglich vorsagt, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen sey; so giebt es doch nur eine sehr kleine Zahl Menschen, die wirklich Vernunft haben, d. i. durch Reflexion über ihre Erfahrungen sich zu einem weisen Verhalten gebildet haben.

Nach dieser Angabe der Principien des Systems der Natur will ich zunächst die Art charakterisiren,

wie der Verfasser desselben den Einwürfen begegnet, die er gegen dasselbe gleichsam voraus ahndete. Was ihr zuerst widerstritt, waren die Hypothese von angebohrnen Ideen, und der Idealismus überhaupt. Jene räumt er leicht aus dem Wege, dadurch, daß er zeigt, wie alle unsere Vorstellungen aus sinnlichen Eindrücken entspringen. Der Idealismus hingegen, so wie ihn Berkeley aufgestellt hatte, und von dieser Seite allein kante ihn der Verfasser, beruht lediglich auf der Voraussetzung von der Immaterialität der Seele. Sobald man sich zum Materialismus bekennt, ist es nicht mehr schwierig, zu erklären, wie körperliche Substanzen auf die geistige Seele einwirken mögen, und diese Schwierigkeit ist es doch hauptsächlich, welche dem Berkeley den Idealismus zum Bedürfnisse machte. Entzieht man das Seelenwesen den Gesetzen der Materie, und will man alle ihre Bewegungen aus ihrer eigenen inneren Energie erklären; so muß man auch zugestehen, daß sie allein fähig sey, die Bewegung im Universum aufzuhalten oder zu verändern. Das Universum ist aber nichts anders, als wie eine unermeßliche ununterbrochene Kette von in einander einwirkenden Ursachen, die durch nothwendige unveränderliche Gesetze bestimt werden, welche Gesetze nicht anders aufgehoben oder verändert werden können, als mit Aufhebung oder Vernichtung der Dinge selbst. Unsere Seele ist aber keinesweges von der Weltcausalität ausgenommen; ihre Thätigkeiten rühren zunächst nur von Ursachen her, die in uns selbst verborgen sind; und daher bilden wir uns ein, daß die Seele sich selbstständig bewege, weil wir die Triebfedern ihrer Thätigkeit nicht wahrnehmen, oder ihnen ihre bewunderuswürdige Wirksamkeit nicht zutrauen. Alle diese Irrthümer haben unsern

ihren Grund, daß wir den Körper als eine träge todte Materie ansehen; anstatt daß er eine empfindliche Maschine ist, die nothwendig bey einem Eindrucke das momentane Bewußtseyn desselben hat, und durch die Erinnerung an dieselben wiederhalten Eindrücke das Bewußtseyn des Ich bekömmt; so wie sich nachher hieraus der ganze Mechanismus des Raisonnements bildet.

So wenig, wie sich die Hypothesen vom Idealism und von angebohrnen Ideen vertheidigen lassen; eben so wenig kann auch die Existenz einer angebohrnen Idee der Pflicht vor aller Erfahrung von den Zwecken und Folgen unserer Handlungen, eines angebohrnen moralischen Sinnes oder Instinctes, dargethan werden. Der vornehmste Grund, welchen man für diese Behauptung anführt, ist die Uebereinstimmung der Menschen in gewissen Sätzen und die Nothwendigkeit derselben im Bewußtseyn, die sich auch bey den moralischen Grundurtheilen offenbare. Alle geometrische Demonstrationen haben die Nothwendigkeit ihrer Resultate im Bewußtseyn zur Folge, und diese Nothwendigkeit, glaubt man, könne nicht eine Wirkung der Erfahrung seyn. Dagegen erinnert nun der Verfasser des Systems der Natur, daß diese Voraussetzung, die Nothwendigkeit gewisser Sätze im Bewußtseyn lasse sich nicht aus der Erfahrung erklären, erschlichen sey. Alle nothwendige Begriffe und Sätze werden erst durch Erfahrung erworben. Ehe man als nothwendig einsieht, daß das Ganze grösser, als einer seiner Theile, seyn müsse, muß man das Ganze mit seinen Theilen in der Erfahrung verglichen haben. Daß zweymal zwey Vier sind, weiß ein Kind nicht; aber durch die Erfahrung

wird es sehr bald davon überzeugt; und da alle Menschen diese Erfahrung auf dieselbe Weise machen, weil die Naturgesetze für alle Menschen dieselben sind: so stimmen auch alle Menschen darin überein, die nothwendige Wahrheit jenes Satzes anzuerkennen. Auch in Hinsicht auf die Moral fliest hieraus, daß sie sich einzig und allein auf die Erfahrung gründe. Diese lehrt uns, was nützlich oder schädlich, tugendhaft oder lasterhaft, edel oder schändlich ist. Es ist bloß die Leichtigkeit und Geschwindigkeit, womit wir unsere Erfahrung zur moralischen Beurtheilung unserer eigenen, und der Handlungen Anderer, anwenden, welche uns verführt, an einen moralischen Instinct zu glauben.

Dem moralischen Empirismus, welchen das System der Natur lehrt, steht nichts mehr entgegen, als die von einer großen Parten der Philosophen angenommene Freyheit der menschlichen Seele. Diese ist auch eine natürliche Folge des Immaterialismus. Denn ist die Seele immateriell, so ist sie auch von dem Systeme der uns bekanten Naturgesetze in der Körperwelt ausgenommen; sie wird dadurch Gebieterinn ihres Schicksals, kann ihre Thätigkeiten selbst anordnen und leiten, ihren Willen aus eigener innerer Energie determiniren.

Der Verfasser des Systems der Natur bestreitet die Freiheit hauptsächlich mit folgenden Gründen: 1) Der Mensch ist offenbar ein Glied des großen Natur-Ganzen, und ist also auch diesem und den Einflüssen desselben untergeordnet. Wäre er in der That frey, so müßte er entweder stärker, als die ganze Natur, seyn, oder gar nicht zu ihr gehören. Beydes aber widerstreitet der Erfahrung schlechthin. Auch

die

die Immaterialisten müssen zugeben, daß die sogenannte immaterielle Seele des Menschen mit dem Körper im gegenseitigen Wirkungsverhältnisse stehe; jene hängt also auch von der physischen Causalität ab.

2) Es liegt im Menschen, wie in allen lebenden Naturwesen, nach Selbsterhaltung und Wohlseyn zu streben; alle Bewegungen seiner Maschine sind nothwendige Folgen dieses Triebes; der Mensch liebt das Vergnügen, und verabscheut den Schmerz; sein Wille muß also nothwendig durch die Objecte bestimt werden, die er für nützlich, oder für schädlich hält, sie zu begehren oder zu verabscheuen. Was wir Deliberation nennen, ist nichts weiter, als ein successives Begehren und Verabscheuen, Angezogen oder Zurückgestoßen werden. Es ist folglich auch hier Alles mechanisch. Wir deliberiren nur, weil wir die Beschaffenheit der Gegenstände nicht genug kennen, auf welche sich unsere Thätigkeit beziehen soll; oder weil uns die Erfahrung von den näheren und entfernteren Wirkungen noch nicht hinreichend belehrt hat, welche gewisse Handlungen für uns haben möchten. Der Verfasser sucht die Deliberation selbst aus den physischen Actionen des Gehirns begreiflich zu machen.

3) Beym ersten Blicke scheint freylich für die Freyheit des Menschen zu sprechen, daß er die heftigsten Leidenschaften und Begierden durch anderweitige Ideen, die er ihnen entgegensetzt, hemmen und auch wohl ganz unterdrücken kann. Aber dies ist ein sehr precäres Argument, das bey genauerer Beleuchtung völlig unzureichend scheint. Man kann immerhin einräumen, daß oft die Vorstellung einer drohenden Gefahr, eines entfernten Uebels, uns von einem

nem gegenwärtigen Genusse abschrecke oder zurückhalte. Sogar eine leise Erinnerung, eine geringe unmerkliche Modification unsers Gehirns, vernichtet in jedem Augenblicke die reellsten Objecte, die auf unsern Willen einwirken. Gleichwohl läßt sich hieraus gar nicht auf die Freyheit schließen.

Die Association der Ideen erfolgt nach mechanischen Gesetzen, ist von uns unabhängig, wenigstens oft gar nicht in unserer Gewalt. Die Erinnerung wird stets durch den momentanen und habituellen Zustand bestimt, in welchem wir uns befinden. Deßwegen vermag auch oft die Reflexion gar nichts über unser Thun und Lassen; wir vermissen alsdenn in unserm Bewußtseyn solche Ideen, die unsere Willensbestimmung aufhalten oder abändern könten, und stürzen uns darüber in Gefahr, ohne daß unsere Freyheit daran Theil hätte. Bösewichter sind mit Betrunkenen zu vergleichen; sie sind in einer Art von Wahnsinn. Indem sie ihre Verbrechen begehen, raisonniren sie über die möglichen und wahrscheinlichen Folgen derselben nicht; oder wenn sie es thun; so gewinnt doch das Raisonnement keine Macht über ihren Willen. Ist die Ruhe in ihrer Maschine wiederhergestellt, dann entsteht freylich bey ihnen eine vernünftigere und wirksamere Reflexion über die Folgen ihrer Handlungen, weil itzt Ideen ihnen in's Bewußtseyn kommen, die vor dem Handeln fehlten. Aber alsdenn ist es zu spät, und dieser Zustand des Gemüths, welcher nun erfolgt, ist es, welchen man mit dem Namen der Reue, des bösen Gewissens, zu bezeichnen pflegt.

Der Wille ist nicht ein erstes und ursprüngliches Princip der menschlichen Handlungen. Man hält ihn für selbstthätig, weil man nicht höher hinaufsteigt,

steigt, und die mannichfaltigen verwickelten Ursachen nicht bemerkt, die das Gehirn disponiren, und den Willen, der bloß passiv ist, in Thätigkeit setzen. Der Mensch also ist nach dem Systeme der Natur nie frey in keinem Augenblicke seines Lebens. Er wird nothwendig durch die wirklichen oder scheinbaren Vortheile determinirt, welche er mit Ideen der Gegenstände verbindet, die seine Triebe und Begierden reizen. Diese Begierden sind nothwendig in einem Wesen, das unaufhörlich nach Glückseligkeit strebt; ihre Thätigkeit ist nothwendig, weil sie von dem Temperamente abhängt; das Temperament ist nothwendig, weil es durch die Natur der Elemente bestimt wird, aus denen es zusammengesetzt ist; die Modificationen dieses Temperaments sind nothwendig, weil sie unfehlbare und unvermeidliche Folgen der Art sind, wie die natürlichen und moralischen Dinge beständig auf uns einwirken.

4) Man beruft sich oft auch zur Begründung der Freyheit auf die sogenannten gleichgültigen Handlungen, unter denen der Mensch frey wählt, wie es z. B. von seiner gleichgültigen freyen Wahl abhängt, ob er in gewissen Fällen gehen, oder stille stehn will. Allein auch diese gleichgültigen Handlungen sind nur scheinbar frey, nicht wirklich. Sie scheinen nur frey zu seyn, weil wir uns des eigentlichen Motivs, das in einem solchen Falle die Handlungen bestimt, nicht deutlich bewußt werden. In einem lebhaften Dispute über die Freyheit könte vielleicht Jemand fragen: Ob es nicht bey ihm stehe, sich aus dem Fenster zu stürzen ein paar Stockwerke herunter? Auf diese Frage kann man aber dreist Nein antworten.

ten. Hat Jemand seine vernünftige Besonnenheit, so wird zuverlässig sein Eifer, die Freyheit zu beweisen, kein hinlänglich starkes Motiv für ihn seyn, um ihm sein Leben oder seine Gesundheit aufzuopfern. Wenn er sich aber doch wirklich zum Beweise seiner Freyheit aus dem Fenster stürzte; so würde auch dieses noch keineswegs zu dem Schlusse berechtigen, daß er wirklich frey gehandelt habe. Man könte nur mit Recht daraus schließen, der Mensch müsse ein sehr heftiges Temperament haben, wodurch er zu einer solchen Thorheit getrieben werden konte. Denn jene Handlung wäre die That eines Wahnsinnigen, und der Wahnsinn hat in heftigen Wallungen des Bluts seinen Grund, nicht in dem Willen.

5) Die Erziehung, die Gesetzgebung im State, die Moral, die Religion, setzen sämtlich den nothwendigen Determinismus voraus. Wozu diese, wenn man ihnen nicht eine Kraft zutraute, die Triebe, Begierden und Leidenschaften der Menschen zu bändigen, und ihr Thun und Lassen zu bestimten ihrem Wohle heilsamen Zwecken hinzulenken? Die Religion in allen Ländern lehrt das Daseyn eines nothwendigen Wesens, dessen unwiderstehlichem Willen das ganze Menschengeschlecht und die Natur überhaupt unterworfen sind, und das ihr Schicksal nach ewigen Gesetzen einer unveränderlichen Weisheit anordnet. Ist nicht der Gott, welchen die Menschen anbeten, der uneingeschränkte Herr ihrer Bestimmung? Ist er es nicht, der auserwählt, und verwirft? Sind die Drohungen und Verheißungen selbst, welche die Religion an die Stelle der wahren Motive setzt, deren sich eine vernünftige Politik bedienen sollte, nicht auf die Idee der Wirkungen gegründet, welche diese Chimären nothwen-

wendig bey unwissenden, furchtsamen, wundersüchtigen Menschen hervorbringen müssen? Endlich fragt der Verfasser: "Jene wohlthätige Gottheit, die ihre Geschöpfe in's Daseyn ruft, zwingt sie dieselben nicht, ohne Wissen und Willen derselben eine Rolle zu spielen, woraus ewiges Glück oder Unglück für diese entspringt?"

6) Wenn der Mensch zu allen seinen Handlungen determinirt wird, haben einige Vertheidiger der Freyheit behauptet, so werden Verdienst und Schuld zu Ungereimtheiten; Belohnungen und Strafen sind Thorheiten und Grausamkeiten; was gleichwohl der gesunden Vernunft widerspricht. Dies Argument war es vorzüglich, das man auch in England dem Fatalismus des Priestley entgegensetzte.

Der Verfasser des Systems der Natur leugnet seinerseits, daß jene Begriffe, Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe, ihren Sinn und Zweck verlieren, und daß von dieser Seite das System des Fatalismus dem State irgend gefährlich sey oder werden könne, sobald man dasselbe und jene Begriffe nur recht verstehe. Die Zurechnung einer Handlung heißt, daß man sie Jemandem als Urheber derselben beylegt. Dies kann geschehen, wenn man auch annimt, daß diese Handlung eine Wirkung der Nothwendigkeit war. Wir verbinden die Begriffe von Verdienst und Schuld mit gewissen Handlungen, wegen heilsamer oder nachtheiliger Wirkungen, welche sie für Andere haben. Handelte auch Jemand aus Nothwendigkeit, so wird darum seine Handlung nicht weniger gut oder schlecht, rühmlich oder tadelhaft für alle diejenigen seyn, die ihren Einfluß empfinden, danach sie den Beyfall oder die Misbilligung

ligung dieser erweckt. Nun sollen die Gesetze die Gesellschaft in ihrem Bestande erhalten, und die Glieder derselben hindern, einander zu schaden. Dazu bedarf es aber für die Gesetzgebung bloß der Supposition, daß die handelnden Wesen modificirt werden können. Die Strafen sind Motive, welche uns die Erfahrung als wirksam kennen lehrt, um die Antriebe der Leidenschaften auf den Willen der Menschen zu unterdrücken oder zu schwächen. Mögen nun die Leidenschaften herrühren, aus welcher nothwendigen Ursache sie wollen; der Gesetzgeber nimt sich vor, ihre Wirkungen zu vereiteln und zu hemmen; er gebraucht die Strafen dazu, und wenn er diese zweckmäßig gebraucht, kann er eines glücklichen Erfolges sicher seyn. Was auch für eine Ursache die Menschen handeln läßt, jeder hat ein Recht, die Wirkungen ihrer Handlungen zu hindern, so wie Jeder, dem ein Fluß seinen Acker überströmt, ein Recht hat, diesen durch einen Damm einzuschränken, oder gar den ganzen Fluß, wenn er kann, abzuleiten. Vermöge dieses Rechts kann die Gesellschaft drohen und strafen, um ihre Glückseligkeit vor solchen Gliedern zu sichern, die fähig wären, sie zu beeinträchtigen, oder sie wirklich beeinträchtigen.

Freylich darf die Gesellschaft Handlungen nicht bestrafen, an denen der sogenannte freye Wille keinen Antheil hatte. Aber man muß wiederum diese sogenannten unwillkührlichen Handlungen nur nicht misverstehen. Der Wahnsinn ist ohne Zweifel ein unwillkührlicher und nothwendiger Zustand, aber Niemand findet es doch ungerecht, den Wahnsinnigen ihre Freyheit zu nehmen, obgleich ihre Handlungen nur der Zerrüttung in ihrem Gehirne zugeschrieben werden können. Wiewohl die Gesellschaft unwillkührliche

che Handlungen nicht bestraft, so folgt daraus nicht, daß sie nicht determinirt waren. Sie waren allerdings determinirt. Es trat bloß der Fall ein, daß die Motive, welche die Gesetze schädlichen Handlungen in den Weg legen, diesmal nicht auf den Handelnden wirken konten; anstatt daß wenn sie auf ihn gewirkt hätten, er die Handlung unterlassen haben würde, und nur aus diesem Grunde wird die Handlung verziehen. Das System des Fatalismus hat also keinesweges, wie man ihm so oft vorgeworfen hat, Gleichgültigkeit gegen Verbrechen, gegen die Gefühle der Ehre und Schande, zur Folge. Jeder Verbrecher weiß, daß sein Verbrechen ihm selbst und Andern schaden werde; und dieses Bewußtseyn muß seine Gleichgültigkeit aufheben. Die Gefühle der Reue und Schande sind schmerzhafte Empfindungen, welche die Wirkungen unsers Thuns und Lassens in Hinsicht auf die Gegenwart oder Zukunft in uns hervorbringen. Die Furcht vor diesen ist also ein Motiv, schlechte Handlungen nicht zu begehen, um uns jene Empfindungen zu ersparen. Warum sollte beym Systeme des Fatalismus nicht diese Furcht dieselbe bleiben, und denselben Effect haben?

Nicht mehr Grund hat ein anderer Vorwurf, der dem Systeme des Fatalismus gemacht wird, daß es die Menschen überhaupt in Apathie versenke, und die Bande auflöse, welche an das Interesse der Gesellschaft knüpfen. Gesetzt auch, daß man die lunigste Ueberzeugung hegte, die Uebel, die man selbst leidet, oder von denen man bey Andern Zuschauer ist, seyen nothwendige Folgen natürlicher Ursachen und Verhältnisse; so wird man doch nichts desto weniger den Ursachen sowohl der eigenen Uebel, als der Uebel

unserer Nebenmenschen abzuhelfen oder vorzubauen suchen.

Wie die Lehre von der Freyheit, bemüht sich der Verfasser des Systems der Natur auch die gangbaren Meynungen von der **Immaterialität** und der **Unsterblichkeit** der Seele noch umständlicher zu widerlegen. Der Wunsch nach Fortdauer entspringt im Menschen ganz natürlich aus der Tendenz eines empfindenden Wesens, die darauf gerichtet ist, sich selbst erhalten zu wollen, und die sehr leicht die Täuschung erzeugt, oder wenigstens begünstigt, daß es sich wirklich immer erhalten werde. Aber der Mensch wünscht ja auch, seinen Körper zu erhalten, und doch sieht er diesen Wunsch vereitelt; er wünscht, reich zu werden, und wird es nicht; wie sollte es ihm mit dem Wunsche der Fortdauer nach dem Tode in Ansehung der Realisirung desselben besser ergehen?

Unsere Seele ist nichts weiter als ein **Princip der Empfindlichkeit**. Denken, Genießen, Leiden, ist ein Empfinden. Das ganze Leben ist ein Inbegriff von Modificationen oder Thätigkeiten, wie sie einem organisirten Wesen zukommen. Sobald dieses organisirte Wesen, der Körper, zu leben aufhört, kann die Empfindlichkeit sich nicht mehr äußern; es kann also auch keine Vorstellungen, und folglich keine Gedanken mehr haben. Alle Vorstellungen empfangen wir durch die Sinne; wie können wir sie ferner empfangen, wenn die Sinne nicht mehr existiren? Betrachtet man die Seele als ein von dem beseelten Körper getrenntes Wesen: warum betrachtet man nicht auch das Leben als eine von dem lebenden Körper abgesonderte Substanz? Das organisirte Wesen überhaupt läßt sich mit einer Uhr vergleichen. Ist diese

einmal zerbrochen, so ist sie nicht mehr zu dem Zwecke zu gebrauchen, wozu sie bestimt war. Behaupten, daß die Seele nach dem Tode empfinden, denken, geniessen, leiden werde, heißt behaupten, daß eine in tausend Stücke zerbrochene Uhr fortfahren könne, zu gehen und den Lauf der Stunden anzuzeigen. Wer uns überreden will, daß die Modificationen eines Körpers erhalten werden mögen, obgleich die Substanz desselben vernichtet sey; behauptet, daß Qualitäten ohne Subject existiren können, was eine offenbare Ungereimtheit ist.

Die Theologen erwiedern hierauf freylich, daß die Erhaltung der Seelen nach dem Tode des Körpers eine Wirkung der göttlichen Allmacht sey. Aber dies heißt eine Ungereimtheit durch eine willkührliche Hypothese unterstützen. Wie man sich auch die göttliche Allmacht denken mag; sie kann nicht bewirken, daß ein Ding zugleich sey, und nicht sey; sie kann nicht bewirken, daß eine Seele empfinde oder denke, ohne die nothwendigen Mittel, wodurch allein sie zu empfinden und zu denken vermag.

Der Verfasser geht noch weiter. Er sucht darzuthun, daß die Hoffnung der Unsterblichkeit nicht nur gar nichts Tröstliches in der That für die Menschen habe, nicht nur die Furcht vor dem Tode gar nicht aufhebe oder mindere; sondern vielmehr diese noch vergrößere durch allerhand religiöse Vorurtheile, die mit ihr in Verbindung gesetzt werden.

So überzeugt auch Jemand von der Wahrheit und Realität der Aussicht in eine selige Zukunft seyn mag; so fürchtet er sich doch, und zittert, wenn er an die Auflösung seines Körpers durch den Tod denkt. Die Hoffnung der Unsterblichkeit nützt ihm also hierin zu nichts.

Aber warum fürchten denn die Menschen den Tod? — Es sind zwey Hauptursachen, die dazu beytragen. Die eine ist, daß gewöhnlich heftige Schmerzen den Tod begleiten, und daß er den Menschen eine Existenz raubt, die ihnen angenehm ist, an die sie gewöhnt sind. Die andere ist die Ungewißheit des Zustandes, der auf die gegenwärtige wirkliche Existenz folgen wird. Diesen Ursachen der Todesfurcht kann man inzwischen durch eine vernünftige Erwägung derselben sehr leicht begegnen. Man betrachte den Tod nur aus dem Gesichtspuncte eines nothwendigen Naturzwecks. Wenn das Leben ein Gut ist, und wir genöthigt sind, es zu lieben; so ist es nicht minder nothwendig, es zu seiner Zeit zu verlassen, und die Vernunft muß uns lehren, uns in den Willen des Schicksals ruhig zu ergeben. Ein großer Mann erklärte die Philosophie für eine Betrachtung des Todes. Er wollte damit nicht sagen, daß wir uns beständig mit der traurigen Beschäfftigung unterhalten müßten, an unser Ende zu denken, und das Schrecken des Todes zu nähren; vielmehr er wollte einladen, uns mit einem Gegenstande vertrauter zu machen, den die Natur uns als nothwendiges Ziel vorgesteckt hat, und ihn mit heiterer Stirn zu erwarten.

In Hinsicht auf den Zustand nach dem Tode hat schon Baco bemerkt, daß die Menschen den Tod aus demselben Grunde fürchten, aus welchem Kinder nicht gerne im Dunkeln sind. Wir mistrauen Allem, was wir nicht kennen, und scheuen es. Wir wollen deutlich erkennen, um uns vor Dingen zu verwahren, die unser Wohlseyn bedrohen, und uns solche zu verschaffen, die uns nützlich und angenehm seyn kön-

können. Der lebende Mensch kann sich das Nicht-
daseyn gar nicht vorstellen; der Zustand nach dem To-
de beunruhigt ihn also; und aus Mangel an wirkli-
cher Erfahrung arbeitet nun seine Phantasie, ihm je-
nen ungewissen Zustand gut oder übel vorzumahlen.
Gewohnt zu empfinden, zu denken, thätig, in gesell-
schaftlichem Verhältnisse und Genusse zu seyn, scheint
ihm die Auflösung durch den Tod das größte Unglück,
das ihn aller Freuden des Lebens berauben wird, um
ihn in das Nichts herabzustürzen.

Indessen sind doch dies alles leere Einbildungen.
Ein tiefer Schlaf kann uns das wahrste Bild von
unserm Nichtseyn nach dem Tode geben. Er raubt
auch uns Alles; er vernichtet uns gleichsam für die
Welt, und die Welt für uns. Und ist der Tod etwas
anders, als ein tiefer und dauernder Schlaf? Bloß
weil der Mensch sich keine wirkliche Idee vom Tode
machen kann, fürchtet er ihn; könte er jenes, würde
er von dem Augenblicke an ihn zu fürchten aufhören.
Da er inzwischen von einem Zustande gar keinen Be-
griff hat, wo er nicht empfindet; so wähnt er doch,
er werde, auch wenn er nicht mehr existire, doch noch
Bewußtseyn dieses seines traurigen Zustandes haben;
er wähnt, sein Begräbniß und sein Liegen im Grabe
eben so zu fühlen, wie er es lebendig fühlen würde.
O Sterblicher, ruft der Verfasser aus, wie verblen-
det dich deine Furcht! Nach deinem Tode werden dei-
ne Augen nicht mehr sehen, deine Ohren nicht mehr
hören; in deinem Sarge wirst du nicht ein Zeuge des
Leichenbegängnisses seyn; du wirst an Allem, was man
mit deinem entseelten Leichname macht, so wenig Theil
nehmen, wie du den Tag vor deiner Geburt an et-
was Theil nehmen kontest. Sterben heißt aufhö-

en, zu empfinden und zu denken, zu geniessen und zu leiden; deine Ideen werden mit dir verschwinden; deine Leiden werden dir nichts in's Grab nachfolgen.

Hätte auch die Hoffnung der Unsterblichkeit etwas Tröstliches, und könte sie wirklich die Furcht vor dem Tode mindern; so sind doch so viel abergläubische religiöse Vorurtheile mit jener vergesellschaftet, daß der Gedanke des Todes durch sie noch um Vieles empörender und quälender wird. Die positive Religion stellt uns den Tod als den furchtbarsten Augenblick vor, der nicht nur allen unsern Vergnügungen ein Ende macht, sondern auch uns hülflos der unerhörten Strenge eines unerbittlichen Despoten überliefert, dessen Richterspruch nichts zu mildern vermag. Nach ihr ist der tugendhafteste Mensch nie sicher, daß er der Gottheit wohlgefällig seyn werde; er hat Ursache, vor der Strenge ihres Gerichts zu zittern. Schreckliche und ewige Büßungen erwarten die Opfer ihres Eigensinnes, wegen unwillkührlicher Schwächen oder unvermeidlicher Vergehungen, die ihren Zorn entflamt haben. Dieser unversöhnliche Tyrann wird sie strafen, daß sie Triebe und Neigungen befriedigten, die er selbst ihren Herzen einpflanzte; er wird sie strafen wegen Irrthümer des Verstandes, wegen Vorstellungen, Meynungen und Leidenschaften, die sie in der Gesellschaft empfiengen, in welcher er selbst sie gebohren werden ließ. Er wird ihnen nicht verzeihen, daß sie sein unbegreifliches Wesen verkannten; daß sie wagten, selbstständig zu urtheilen; daß sie sich weigerten, schwärmerischen betriegerischen Führern zu gehorchen; daß sie die Stirn hatten, ihre eigene Vernunft zu Rathe zu ziehen, die er ihnen

gleich-

gleichwohl ertheilt hatte, damit sie ihnen zum Leitstern auf dem Wege des Lebens dienen sollte.

Wenn man unbefangen diese Vorurtheile überlegt, welche die positive Religion mit der Hoffnung der Unsterblichkeit verbindet; was hat denn diese wohl für vernünftige Menschen für einen Werth? Und wie kann sie geeignet seyn, uns von der Todesfurcht zu befreyen, die im Gegentheile durch sie erst unendlich quälend wird? Wollte man einwenden, daß, wenn die Religion auf gleiche Weise den Guten wie den Bösen die ewige Seligkeit verspräche, doch Jedermann an das andere Leben glauben würde: so antwortet der Verfasser geradezu: daß die Religion auch den Bösen den Himmel zuerkenne, sofern sie oft den unnützesten und schlechtesten Menschen einen Platz darin angewiesen habe *). Sie stärkt die Leidenschaften der Bösewichter, indem sie Verbrechen legitimirt, welche sie ohne die Kirche sich gefürchtet und geschämt haben würden zu begehen. Kurz die Priester der positiven Religionen gewähren den verworfensten Menschen die Mittel, um den Bannstrahl von ihren Häuptern abzuwenden, und troz der ungeheuersten Sünden dennoch zur ewigen Seligkeit zu gelangen.

Man könte glauben, daß die Politik die Begriffe von Himmel und Hölle nach dem Tode für Gute und Böse

*) Als Beyspiele nennt er in einer Note (P. I. p. 272) den Moses, Samuel, David bey den Juden; den Mohammed bey den Muselmännern; bey den Christen den Constantin, den heil. Cyrillus, Athanasius, Dominicus, die Kreuzbrüder, die Ligisten, et tant d'autres brigands religieux et zélés persécuteurs, que l'Eglise révere.

Böse zur Sicherung der Gesetzgebung ersonnen habe, und daß sie wenigstens hierzu heilsam seyen. Aber wie viel Menschen mögen wohl durch die Furcht vor einem künftigen Vergeltungszustande von lasterhaften Handlungen abgehalten werden? Diejenigen, die so etwas vorgeben, hintergehen entweder uns, oder sich selbst. Sie schreiben der Furcht vor der Hölle zu; was nur die Wirkung gegenwärtiger Motive ist, wie der Schwäche ihres Körpers, der Disposition ihres Temperaments, der geringen Energie ihrer Seele, ihrer natürlichen Schüchternheit, durch Erziehung eingeprägter Ideen und Maximen, der Besorgniß vor den unmittelbaren physischen Folgen ihrer Ausschweifungen und schlechten Handlungen. Diese sind die wahren Motive, wodurch sie zurückgehalten werden, nicht aber unbestimte Begriffe von einem künftigen Leben, das die Menschen, sollten sie auch davon noch so überzeugt seyn, doch jeden Augenblick vergessen, wenn ihr Interesse sie zur Sünde reitzt.

Der Mensch, sagt der Verf. vielleicht sehr wahr, kann nicht vom Bösen zurückgehalten werden, wenn er nicht in sich selbst hinreichende Beweggründe findet, die ihn zurückhalten, oder zur Vernunft zurückführen. Es giebt nichts weder in dieser, noch in einer anderen Welt, was einen Menschen tugendhaft machen könte, den eine unglückliche Organisation, ein schlecht gebildeter Verstand, eine verwahrloste Phantasie, eingewurzelte Gewohnheiten, böses Beyspiel, große Vortheile, von allen Seiten zum Laster einladen. Keine Speculation vermag einen Bösewicht abzuschrekken, der der öffentlichen Meynung trotzt, das Gesetz verachtet, taub gegen die lauteste Stimme seines Gewissens ist; den aber seine Macht in dieser Welt über

Stra

Strafe und Tadel erhebt. Jede Idee einer entfernten Vergeltung wird bey ihm weichen vor dem, was er für sein unmittelbares gegenwärtiges Glück nothwendig findet. Jede heftige Leidenschaft macht uns blind für Alles, was nicht ihr Object ist. Die Schrecken eines künftigen Lebens, dessen Wahrscheinlichkeit unsere Leidenschaften immer zu verringern wissen, vermögen nichts über einen Bösewicht, der die viel näheren Strafen der Gesetze, und den gewissen Haß derer nicht achtet, die ihn umgeben. Wer sich einmal dem Verbrechen überläßt, hält nichts für gewiß, als den Vortheil, um dessen willen er das Verbrechen begeht. Alles übrige erscheint ihm stets falsch oder problematisch.

Der Meynung, die der Verfasser des Systems der Natur von dem Werthe der Unsterblichkeitslehre hatte, konte man nicht nur ihren Einfluß auf die Moralität entgegensetzen; sondern es blieb auch noch die Frage übrig: Wie denn die Triebe, Begierden und Leidenschaften der Menschen zu regieren und zu bändigen seyen, wenn sie nicht auf einen künftigen Vergeltungszustand Rücksicht nähmen? Der Verf. behauptet, daß die Erziehung, die Moral und die Gesetze hierzu völlig hinlänglich seyen. Die Erziehung muß den ersten Samen des Guten in's Herz legen; sie muß die sich entwickelnden Keime desselben pflegen: die Neigungen und Fähigkeiten vortheilhaft richten und bilden, die durch die individuelle Organisation bestimt werden; das Feuer der Phantasie nähren, es für gewisse Gegenstände entbrennen lassen, für andere löschen und ersticken; sie muß endlich den Gemüthern Gewohnheiten mittheilen, die für die Individuen und für die Gesellschaft gleich ersprießlich sind. Sind

 Men-

[illegible] der sinnlichen
[illegible] Theile der Ein
[illegible] nöthig haben, ihnen
[illegible] zu zeigen, um ihr
[illegible]

[illegible] aufgeklärte, sie
[illegible] sich aufrichtig
[illegible] und lüs
[illegible] Unterthanen
[illegible] Mittel zu
[illegible] ihre Pflichten
[illegible] und das
[illegible] Regierung
[illegible] des Pus
[illegible] Menschen hat,
[illegible] Gewohnheit
[illegible] Verbrechen
[illegible] und sich
[illegible] schreckbare
[illegible] wirken,
[illegible] und uns
[illegible] die finns
[illegible] Staate
[illegible] Gemächer
[illegible] die lust
[illegible] künftis
[illegible]

[illegible] leben noch
[illegible] Ans
[illegible] Verdienste
[illegible] aufmerksam auf
[illegible] die Ems
[illegible] desjeni

gen

dem hat. Niemand kann die Vorstellung ertragen, ganz aus dem Andenken seiner Mitmenschen zu verschwinden; und Wenige haben den Muth, sich über die Urtheile der Nachwelt ganz hinwegzusetzen, und sich in den Augen derselben herabzuwürdigen. Wer ist unempfindlich für das Vergnügen, daß sein Tod denen Thränen entlocken werde, die ihn überleben, daß ihre Seelen sich noch mit ihm beschäfftigen, daß er noch aus dem Grabe auf sie wirken werde. Die Moral und die Politik mögen also die Bürger anfeuern, sich ihren Eltern, Kindern, Verwandten, Freunden, Hausgenossen, persönlich werth zu machen; sich Achtung bey ihren Mitbürgern zu erwerben; treu ihrem Vaterlande zu dienen, das ihnen ihr Wohlseyn sichert; Arbeiten zu übernehmen und auszuführen, die den Preis der Nachwelt erwerben; und so im Voraus den Reiz des Ruhmes zu genießen, den sie nach ihrem Tode haben werden. Haben die Bürger in dieser Stimmung gelebt und gehandelt; so können und werden sie den Tod mit Gleichgültigkeit betrachten und mit Standhaftigkeit erwarten, und jene ungewissen Hoffnungen der Zukunft, jene Furcht vor ihren Schrecken, den Träumern und Schwärmern überlassen.

Es war consequent, daß der Verfasser des Systems der Natur bey dieser seiner Philosophie über die Natur und Bestimmung des Menschen insbesondre, auch den Selbstmord nicht bloß entschuldigte, sondern sogar vertheidigte, rechtfertigte, und unter gewissen Umständen empfahl. Er bringt folgende Gründe für denselben an:

1) Die Verbindung des Menschen mit der Natur ist weder freywillig von seiner Seite eingegangen;

noch

noch gegenseitig unter binden. Der Wille des Menschen hatte keinen Theil an seiner Geburt, und gemeiniglich wird er auch wider seinen Willen gezwungen, das Leben zu verlassen. Alle Handlungen des Menschen sind nothwendige Wirkungen unbekannter Ursachen, die seine Willensäußerungen determiniren. Er ist in den Händen der Natur, was ein Schwerdt in seiner eigenen Hand ist. Dieses kann ihm entfallen, ohne daß man es beschuldigen dürfte, es sey undankbar gegen ihn, oder bräche seine Verbindlichkeit. Nur unter der Bedingung, daß er glücklich ist, kann der Mensch sein Daseyn lieben; sobald ihm die ganze Natur die Glückseligkeit versagt; alles, was ihn umgiebt, ihm beschwerlich wird; traurige niederschlagende Bilder sich seiner Phantasie darstellen, darf er einen Posten verlassen, dem er nicht entspricht, und wo es ihm an aller Unterstützung gebricht; er existirt alsdenn schon nicht mehr; er schwebt in einem leeren Raume; er kann weder sich, noch Andern, weiter nützlich seyn.

II) Sieht man auf den Vertrag, der den Menschen mit der bürgerlichen Gesellschaft verbindet; so ist jeder Vertrag bedingt und gegenseitig; beyde Partheyen versprechen sich Vortheile davon. Der Bürger hängt nur mit der Gesellschaft, dem Vaterlande, seinen Hausgenossen, zusammen, sofern er durch sie glücklich ist. Fällt diese Bedingung weg, so ist er in Freyheit gesetzt. Wie könte man einen Menschen tadeln, der seinen Aufenthalt in der Stadt unnütz fände, kein Mittel hätte, sich dort zu ernähren, und nun in eine tiefe Einöde flüchtete, um hier seines Kummers und seiner Sorgen zu vergessen? Also auch mit welchem Rechte tadelt man denjenigen, der sich aus

Ver-

Verzweiflung tödtet? Thut dieser etwas anders, als daß er sich von der Gesellschaft entferne? Der Tod ist die einzige Rettung des Verzweifelten. So lange dem Menschen die Hoffnung bleibt; so lange ihm seine wirklichen oder eingebildeten Leiden nicht unerträglich scheinen; so lange er sich schmeichelt, sie werden ein Ende nehmen, und es werde noch eine angenehme Existenz für ihn folgen, wird er sich auch nicht des Lebens berauben. Aber wenn nichts mehr die Liebe zum Daseyn in ihm nährt, dann ist ihm das Leben die drückendste Bürde, und Sterben erscheint demjenigen als Pflicht, der sich ihrer zu entledigen sucht. Eine Gesellschaft, die uns das Gut, dessen wir bedürfen, nicht verschaffen kann oder will, verliert alle ihre Rechte auf uns; eine Natur, die dabey beharrt, unser Daseyn elend zu machen, befiehlt uns, dasselbe zu verlassen. Indem wir sterben, erfüllen wir einen ihrer Befehle, wie wir bey der Geburt gethan haben.

Man hat von diesen Grundsätzen über die Rechtmäßigkeit und Zulässigkeit des Selbstmordes, meynt der Verfasser, nichts zu fürchten. Solche Grundsätze sind es nicht, die die Menschen bestimmen, so gewaltsame Maaßregeln zu ergreifen. Es ist ein durch Kummer und Sorgen verdorbenes Temperament, eine gallichte und melancholische Constitution, ein Fehler in der Organisation des Körpers, eine Unordnung in der gesamten Maschine; kurz es ist die Nothwendigkeit, und nicht eine raisonnirende Speculation, welche in einem Menschen den Entschluß erzeugt, sich selbst zu entleiben. Nichts verführt zu diesem Schritte, so lange Jemand Vernunft, oder Hoffnung, diesen Balsam für alle Leiden, hat. Der Unglückliche,

der

der seinen Kummer und seine Schmerzen nie aus den Augen verliert, vor dessen Geiste nur der Gedanke an Leiden schwebt, kann auch nur von diesen allein Motive des Entschlusses annehmen. Ueberdem welchen Vortheil, welche Hülfe, kann sich die Gesellschaft von einem Unglücklichen versprechen, der zur Verzweiflung gebracht ist, von einem durch Traurigkeit niedergebeugten, durch Gewissensbisse gefolterten Misanthropen, der keine Beweggründe mehr hat, Andern nützlich zu werden, der sich selbst aufgiebt, und kein Interesse mehr daran findet, seine Tage zu verlängern? Würde die bürgerliche Gesellschaft, fragt der Verfasser sogar, nicht viel glücklicher seyn, wenn man alle Bösewichter überreden könte, sich dem Anblicke des Publicum's zu entziehen, damit nicht die Gesetze genöthigt würden, sie zu vertilgen? Würden selbst diese Bösewichter nicht viel glücklicher seyn, wenn sie der Schande und den ihnen bestimten Strafen zuvorkommen wollten und dürften, die ihnen die Gesetze zuerkennen.

Noch eine hierher gehörige, ohne Hinsicht auf die Rechtmäßigkeit des Selbstmordes, an sich sehr gegründete Bemerkung des Verfassers will ich anführen. Nichts ist für den Stat ersprießlicher, als den Bürgern Verachtung des Todes überhaupt einzuflößen, und die falschen Ideen aus ihren Gemüthern zu verbannen, welche sie von den Folgen desselben haben. Die Furcht vor dem Tode muß nothwendig die Völker feig machen; und die Furcht vor seinen Folgen muß Fanatiker und melancholische Frömler hervorbringen, die sich selbst und Andern zur Last sind. Der Tod ist eine Zuflucht, die man der unterdrückten, durch die Ungerechtigkeit der Menschen oft in Verzweiflung

gestürz-

gestürzten, Tugend nicht entziehen muß. Wenn die Menschen den Tod weniger fürchteten, würden sie weder sclavisch, noch abergläubisch seyn. Die Wahrheit würde die eifrigsten Vertheidiger finden, die Rechte des Menschen würden auf das muthigste und standhafteste behauptet, die Irrthümer auf's kräftigste bestritten, und die Tyranney würde von allen Nationen verbannt werden; anstatt daß Feigheit und Furchtsamkeit das Gegentheil bewirken. Mit einem Worte: Die Menschen können nicht zufrieden und glücklich werden, solange ihr abergläubischer Wahn sie vor Phantomen zittern macht.

Ueberhaupt muß der Nutzen der einzige Maaßstab aller praktischen Urtheile des Menschen seyn. Nützlich seyn, heißt zum Wohle; Schädlich seyn, heißt zum Unglücke seiner Mitmenschen beytragen. Wenn der Mensch in jedem Augenblicke seines Lebens seine Glückseligkeit sucht; so darf er auch nichts misbilligen, als was ihm diese selbst oder die Mittel dazu verschafft. Man nennt denjenigen Gegenstand ein Interesse, oder legt ihm ein solches bey, an welchen der Mensch nach seinem Temperamente und seiner Vorstellungsart den Begriff seines Wohlseyns knüpft. Nichts hat für uns ein wahres und eigentliches Interesse, was wir nicht als nothwendig zu unserer Glückseligkeit betrachten. Niemand in der Welt ist ganz ohne alles Interesse; denn Niemand ist ganz ohne das Bedürfniß der Glückseligkeit. Aber das Interesse eines Jeden, des Guten wie des Schlechten, des Vornehmen wie des Geringen, des Reichen wie des Armen, ist verschieden. Wenn also das Interesse die einzige Triebfeder der menschlichen Handlungen ist; so heißt das soviel, daß Jeder an

der Beförderung seiner Glückseligkeit auf seine eigene Art arbeitet. In dieser Hinsicht kann auch kein Mensch uninteressirt (uneigennützig) genannt werden. Wir geben dieses Prädicat bloß solchen Menschen oder Handlungen, bey denen wir die wahren Triebfedern nicht kennen, oder deren Interesse wir billigen. So nennen wir einen Freund treu, edelmüthig, uninteressirt, wenn er mehr durch das Vergnügen gerührt wird, uns in unserm Unglücke beyzustehen, als unbrauchbare Schätze aufzuhäufen. Kurz alle diejenigen halten wir für uneigennützig, die für irgend einen Gegenstand, an welchen sie ihre Glückseligkeit knüpfen, Aufopferungen machen, welche uns zu kostbar vorkommen, weil wir jenem Gegenstande nicht denselben Werth beymessen. Das Interesse Anderer, so wie unser eigenes, beurtheilen wir oft sehr unrichtig, bald zu ihrem und unserm vermeynten Vortheile, bald zum Nachtheile.

Ein wirklich tugendhafter Mensch ist nur derjenige, der beständig das Interesse vor Augen hat, die Zuneigung, Achtung und Hülfe Anderer zu verdienen, so wie das Bedürfniß, sich selbst zu lieben und zu schätzen; der voll von diesen ihm habituell gewordenen Ideen sich selbst geheimer Verbrechen enthält, welche ihn in seinem eignen Urtheile erniedrigen würden, etwa so, wie Jemand, der von Kindheit auf zur Reinlichkeit gewöhnt ist, sich vor der Unsauberkeit scheuet, auch wenn er von Niemand bemerkt wird. Diese Principien sind nach dem Verfasser des Systems der Natur die wahre Grundlage der Moral.

Nichts ist chimärischer, als ein Moralprincip, das sich auf eingebildete Gründe stützt, die man außerhalb die Natur versetzt, oder auf angebohrne Gesetze,

tze, die vor aller Erfahrung hergehn, und von den Vortheilen, welche aus unseren Handlungen für uns entspringen, unabhängig seyn sollen. Es gehört zum Wesen des Menschen, sich selbst zu lieben, sich erhalten zu wollen, sich ein angenehmes Daseyn zu verschaffen; also ist auch das Interesse, oder das Streben nach Glückseligkeit, das einzige Princip aller seiner Handlungen. Dieses Interesse hängt aber von seiner natürlichen Organisation, seinen Bedürfnissen, Kenntnissen und Gewohnheiten ab. Er ist ohne Zweifel im Irrthume, wenn eine fehlerhafte Organisation, oder falsche Meynungen, ihn sein Wohlseyn in Dingen suchen lassen, welche ihm oder Andern unnütz oder gar schädlich sind. Hingegen wandelt er auf dem sichern Pfade zur Tugend, wenn er nach richtigen Ideen seine Glückseligkeit in ein Betragen setzt, das seinen Mitmenschen und ihm selbst wahrhaft nützlich ist, das deswegen auch Andere billigen, so daß es für diese selbst ein Gegenstand des Interesse's wird.

Nur durch Tugend kann der Mensch glücklich werden. Ohne Tugend kann die Gesellschaft weder Nutzen bringen, noch auch subsistiren; wirkliche Vortheile können nur mit ihr verbunden seyn, wenn sie aus Gliedern zusammengesetzt ist, von dem Verlangen beseelt, einander gefällig zu seyn, und für ihr gegenseitiges Wohl zu wirken. Findet dieses Wohlwollen der Bürger gegen einander nicht statt, so kann auch der Stat nicht gedeihen; er gewährt alsdenn den Individuen keine Glückseligkeit; so wenig eine Familie dieselbe ihren Angehörigen gewährt, wenn diese mit einander unfriedlich und feindselig leben.

Man kann hier freylich einwenden, daß die Tugend sehr oft nicht vergolten, mit Ungerechtigkeit, Undanke, belohnt werde, und also ihren Zweck nicht erreiche; dagegen das Laster ungestraft bleibt und triumphirt. Die Staten werden nicht selten durch Menschen regiert, welche Unwissenheit, Schmeicheley, Vorurtheile, Misbrauch und Straflosigkeit der höchsten Gewalt, die sie in Händen haben, zu Feinden der Tugend macht; die daher ihre Achtung und Wohlthaten an unwürdige Unterthanen verschwenden; nur unnütze, überflüssige oder gar schädliche Qualitäten belohnen, und dem Verdienste die Gerechtigkeit verweigern, die ihm gebührt. Aber der tugendhafte Mann trachtet auch nicht nach der Belohnung oder dem Beyfalle einer so schlecht constituirten Regierung. Zufrieden mit seinem häuslichen Glücke sucht er nicht, seine äußern Verhältnisse zu vervielfältigen, die nur seine Gefahren vervielfältigen würden. Er weiß, daß eine lasterhafte Gesellschaft ein Wirbel ist, in welchem der tugendhafte Mann sich nicht mit herumdrehen kann; er hält sich in der Entfernung weit von dem Getümmel, wo er zuverlässig erdrückt werden würde. So viel er kann, thut er Gutes in seinem Wirkungskreise. Den Bösen, die mit einander auf den Kampfplatz treten wollen, läßt er freyen Spielraum. Er bedauert die Nationen, die durch ihre Irrthümer unglücklich werden, und durch die Leidenschaften, welche die natürlichen und nothwendigen Folgen derselben sind. Solche Nationen können nur aus unglücklichen Bürgern bestehen, die ferne von dem Gedanken an ihr wahres Interesse, ferne von dem Bestreben zu ihrem gegenseitigen Wohle, ferne von der Einsicht, wie werth ihnen die Tugend seyn müßte, sich offenbar befehden, oder einander heimlich schaden,

ten, und eine Tugend verabscheuen, die ihre regellosen Leidenschaften einschränken würde. Wenn es auch nach dem Systeme der Natur heißt, daß die Tugend ihre eigene Belohnung sey; so soll dieß nur so viel sagen, daß in einer Gesellschaft, deren Zwecke und Handlungen durch Wahrheit, Erfahrung und Vernunft bestimt werden, auch jeder Mensch sein wahres Interesse kennen, den Zweck der Gesellschaft richtig fassen, und also auch reelle Vortheile oder Motive für sich selbst finden würde, um seine Pflicht zu thun, Andere glücklich zu machen, und selbst glücklich zu werden.

Nach der Entwickelung seiner eigenen Vorstellungsart über die Principien der Natur und das Verhältniß des Menschen zu eben dieser, unternimt der Verfasser eine Prüfung der älteren sowohl, als der neueren, entgegenstehenden Vorstellungsarten, die den zweyten Haupttheil des Systeme de la nature ausmacht. Er sucht hier zuvörderst den Ursprung unserer Ideen von der Gottheit aufzuklären, und bemüht sich, darzuthun, wie hierin die Veranlassungen zu den mannichfaltigen Religionen und religiösen Mythologieen des Alterthums liegen.

Das Hauptresultat ist: Ungeachtet aller Bestrebungen der menschlichen Phantasie, die Idee oder das Bild der Gottheit über die Sphäre aller Naturdinge und auch der Menschheit selbst zu erheben, konte sie doch nicht umhin, die Qualitäten aus der menschlichen Natur selbst zu entlehnen, welche sie dem vermeynten Urheber und Regenten des Universums beylegte. Diese menschlichen Qualitäten aber, da sie mit einander im Widerspruche stehen, und nicht einem und demselben Wesen zukommen können, bewir-

 ken

sen nothwendig eine unverträgliche Mischung, und das hat die Widersprüche erzeugt, die von jeher in der Theologie, in der älteren, wie in der neueren, bemerklich waren. Die Theologen fühlten selbst gar wohl die unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche mit ihren Gottheiten für die Vernunft verbunden waren. Sie konten sich nicht anders davon befreyen, als dadurch, daß sie allen Gebrauch der Vernunft untersagten, die Geister der Nation blendeten, die schon an sich so verworrenen und widerstreitenden Vorstellungen noch confuser und verwickelter machten, und so ihr ganzes Religionswesen mit einer Wolke umhüllten, wo das Innere unzugänglich wurde, und es ihrer eigenen Phantasie überlassen blieb, das räthselhafte Wesen zu erklären, das die Völker anbeten sollten. Für diesen Zweck erweiterten sie den Begriff der Gottheit immer mehr und mehr. Weder Zeit, noch Raum, noch die ganze Natur, konte seine Unermeßlichkeit umfassen. Alles wurde bey ihm ein unergründliches und unverständliches Geheimniß.

Obgleich der Mensch anfangs die vornehmsten Züge, aus denen er das Bild seiner Gottheit zusammensetzte, von sich selbst hernahm; obgleich er daraus einen mächtigen, neidischen, rachsüchtigen Monarchen gebildet hatte, der ungerecht seyn konte, ohne doch seine Gerechtigkeit zu verletzen, und kurz, der den verkehrtesten Regenten glich; so verlor doch die Theologie nach und nach, durch ihre Träumereyen verleitet, die menschliche Natur ganz aus dem Gesichte, und um die Gottheit möglichst verschieden von ihren eigenen Geschöpfen darzustellen, gab sie derselben Eigenschaften, so wunderbare, so seltsame, so entfernt von Allem, was der menschliche Verstand fassen und

bes

begreifen kann, daß sie sich selbst darin verlor. Sie wähnte ohne Zweifel, daß jene göttlichen Eigenschaften eben deßwegen göttliche wären, weil sie nicht begriffen werden konten, und hielt sie eben darum für der Gottheit würdig und angemessen, weil sich der Mensch gar keine Vorstellung davon zu machen vermochte.

Die Theologie brachte es auch in der That so weit, die Menschen zu überreden, daß man glauben müsse, was man nicht begreifen könne; daß man mit demüthiger Unterwürfigkeit Systeme annehmen müsse, die der Vernunft schlechthin widersprächen; daß diese blinde Resignation das angenehmste Opfer sey, was sich einem phantastischen Regenten darreichen ließe, der nicht wolle, daß man von der Vernunft, die doch sein eigenes Geschenk seyn sollte, Gebrauch machte. Kurz man überzeugte die Menschen, daß sie nicht geschaffen wären, dasjenige zu begreifen, was für sie unter allen Gegenständen der Erkentniß der wichtigste sey. Die theologischen oder metaphysischen Attribute Gottes sind nichts anders, als bloße Negationen von Eigenschaften, die sich beym Menschen und allen ihm bekanten Dingen finden. Die Attribute sollen die Gottheit von Allem befreyen, was der Mensch an sich selbst oder den ihn umgebenden Dingen Mängel, Schwächen und Unvollkommenheiten nennt. Die Unendlichkeit Gottes heißt nichts anders, als daß Er nicht, wie der Mensch und andre Dinge, einen Anfang gehabt hat, und ein Ende haben wird. Die Unveränderlichkeit Gottes heißt, daß Er nicht, wie Alles Uebrige, Veränderungen unterworfen ist. Die Geistigkeit Gottes heißt, daß er von einem Wesen ist, welches wir gar nicht begreifen, und das von Allem verschieden ist, was wir kennen.

Aus diesem verworrenen Inbegriffe negativer Qualitäten entspringt der theologische Gott, jenes metaphysische Ganze, wovon es dem Menschen stets unmöglich seyn wird, sich eine Idee zu machen. Wenn man diese Worte ohne Bedeutung und Sinn mit einander verbindet, so glaubt man, eine Wissenschaft von Gott zu Stande gebracht zu haben; man wähnt, einen Gott zu denken, indem man doch nur eine Chimäre denkt. Man bildete sich ein, daß jene Qualitäten der Gottheit zukommen müßten, weil sie keinem andern uns bekanten Dinge zukommen; man glaubte, daß ein unbegreifliches Wesen auch unbegreifliche Eigenschaften haben müßte; und so entstand jenes unerklärliche Phantom der Theologie, vor welchem sie den Menschen befiehlt, die Kniee zu beugen.

Aber alle diese Eigenschaften, abgerechnet, daß sie an sich unvorstellbar sind, stehen unter einander, und noch mehr in ihrer Anwendung auf die Welt, in einem Widerstreite, in welchem sie nothwendig einander vernichten. Gott soll z. B. auch ein gütiges Wesen seyn. Die Güte aber schreiben wir nur solchen Menschen und ihren Handlungen zu, die einen wohlthätigen Einfluß auf uns äußern. Kann nun wohl dem Herrn der Natur in eben dieser Bedeutung Güte zugeschrieben werden? Wenn Er Urheber aller Dinge ist, so müssen wir auch die Krankheiten, die Naturverwüstungen, die Hungersnoth, die Kriege, welche das menschliche Geschlecht aufreiben, auf Ihn zurückführen. Gott ist es also, der dieß Elend über die Menschen verbreitet; und wie verträgt sich dieß mit der Eigenschaft der Güte? Wenn eine nachlässige oder verkehrte Regierung das Elend, die Unfruchtbarkeit, die Entvölkerung, die Plünderung in

meinem Vaterlande hervorbringt und vervielfacht; wo ist hier die Güte Gottes in Beziehung auf dieses? Wo bleiben die göttlichen Absichten (causae finales), die man in der Natur annimt, und die man als die stärksten Gründe für die Weisheit und Allmacht Gottes anführt?

Man versichert, Gott habe das Universum nur für den Menschen geschaffen, und dieser sey bestimt, Regent der Natur zu seyn. Schwacher Mensch! ruft der Verfasser aus, dem ein Sandkörnchen, ein Tropfen Galle, einige Feuchtigkeiten an der unrechten Stelle, die Existenz und Regierung auf einmal rauben können! Du wähnst, daß ein gütiger Gott Alles für Dich geschaffen habe? Du verlangst, daß die ganze Natur Dein Gebiet sey, und kannst Dich nicht gegen ihre kleinsten Stöße schützen? Aber bemerkst Du nicht, daß jeden Augenblick sich seine Güte gegen Dich verleugnet? Bemerkst Du nicht, daß die Thiere, die Deiner Herrschaft untergeben seyn sollen, oft Deines Gleichen fressen, daß das Feuer sie verbrennt, daß das Meer sie verschlingt, daß die Elemente, deren Ordnung Du bewunderst, sie zu Opfern ihrer furchtbaren und schrecklichen Unordnung machen? Was ist das menschliche Geschlecht in Vergleichung mit der Erde? Was ist diese Erde in Vergleichung mit der Sonne? Was ist diese Sonne in Vergleichung mit dem zahllosen Heere von Sonnen, die den weiten Raum des Universums ausfüllen? Sie sind wahrlich nicht bestimt, Dich durch ihren Anblick zu ergötzen, Deine Bewunderung zu erregen, wie Du Dir einbildest. Sie sind da, um den Platz einzunehmen, welchen die Nothwendigkeit ihnen anweist. Kehre demnach zur Wahrheit zurück, o Mensch! Erkenne

kenne Deine wahre Natur und Verhältnisse! Du bist ein Kind der Nothwendigkeit und des Schicksals, wie es das Universum ist. Der Verfasser zeigt nun noch weiter das Widersprechende in den göttlichen Eigenschaften in ihrer Beziehung zur Welt und zum Menschengeschlechte, worin ich ihm aber nicht folgen kann. Die ganze Argumentation gegen die gangbare natürliche Theologie dreht sich um die philosophische Unmöglichkeit einer Theodicée wegen des Uebels und Bösen in der Welt herum.

Der Verfasser prüft hierauf die vornehmsten Beweise für das Daseyn Gottes, als einer von der Welt verschiedenen persönlichen Intelligenz, sowohl die sogenannten popularen, z. B. den aus dem allgemeinen Glauben der Menschheit an Götter entlehnten, welchen er sehr bündig widerlegt, als auch die philosophischen, besonders diejenigen, welche von den neuern metaphysischen Theologen vorgebracht sind. Er greift von den letztern zuerst den Clarkeschen Beweis an. Das Raisonnement Clarke's war: Es muß nothwendig Etwas von Ewigkeit existirt haben. Dieses Wesen muß unabhängig und unveränderlich seyn; denn dies folgt unmittelbar aus seiner nothwendigen Existenz von Ewigkeit her. Eben dieses Wesen existirt durch sich selbst, weil es in keinem andern seinen Grund haben kann. Die innere Natur eines solchen Wesens, das nothwendig durch sich selbst existirt, ist unbegreiflich. So wie aber ein nothwendig durch sich selbst existirendes Wesen ewig ist, so ist es auch nothwendig unendlich, allgegenwärtig, einzig, es muß die höchste Intelligenz, ein höchst freyes, allmächtiges, allweises, gerechtes, gütiges, wahrhaftes Wesen u. w. seyn.

Die

Die ersten Sätze giebt der Verfasser zu, sofern bloß von einem ewigen durch sich vorhandenen nothwendigen Wesen, von der Natur, die Rede ist. Aber er verwirft die Folgerungen, daß dieses Wesen eine Intelligenz seyn, und die höchsten moralischen Vollkommenheiten haben müsse. Sobald man die Gottheit als Intelligenz darstellt, räumt man ihr eine menschliche Qualität ein. Die Intelligenz ist eine Eigenschaft gewisser organisirter und belebter Wesen, die wir außerhalb diesen Wesen weiter gar nicht kennen. Um eine Intelligenz zu seyn, muß man denken; um zu denken, muß man Ideen haben; um Ideen zu haben, muß man Sinne haben; wenn man Sinne hat, ist man materiell; und wenn man materiell ist, ist man kein Geist, wie doch die Gottheit seyn soll, wenn sie nicht für identisch mit der materiellen Natur angenommen wird. Man sagt: die Gottheit muß auch alle die Eigenschaften besitzen, die in ihren Geschöpfen am vortrefflichsten sind. Zu diesen Eigenschaften gehört die Vernunft. Wie könte das Geschöpf vollkomner seyn, als sein Schöpfer? Und doch würde dieses der Fall seyn, wenn der Gottheit die Vernunft abgesprochen werden müßte. Allein dieser Einwurf ist leicht aus dem Wege zu räumen. Sollen einmal der Gottheit die vortrefflichen Eigenschaften der Menschheit oder der Geschöpfe überhaupt beygelegt werden; so würden nach demselben Principe ihr auch alle andere Eigenschaften beygelegt werden müssen, welche wir in den Geschöpfen antreffen. Daß dieß aber geschehe, wird selbst der eifrigste Christ nicht zugeben.

Gegen die Freyheit Gottes wendet der Verfasser das Daseyn des Uebels und des Bösen ein.

 Wollte

Wollte Gott, daß das Uebel und das Böse in der Welt existiren? Oder konte Er es nicht verhindern? Im letztern Falle ist Gott nicht frey; denn sein Wille fand unüberwindliche Hindernisse. Im erstern Falle hat Gott in die Sünde gewilliget; er läßt zu, daß man ihn beleidige, daß die Menschen seine Freyheit einschränken, und seine Rathschlüsse vereiteln. Es ist nicht abzusehen, wie die Theologen diesem Dilemma entweichen können, und damit wird die Freyheit Gottes schlechthin aufgehoben. Eben dieser Einwurf trifft auch die göttliche Allmacht, Weisheit, Güte u. w. Was also in dem Clarkeschen Raisonnement Wahres ist, bestätigt den allgemeinen Materialismus und Fatalismus der Natur. Auf der andern Seite aber zeigt es auf's evidenteste die Unhaltbarkeit des theologisch-metaphysischen Begriffs von Gott, indem sich bey der Beziehung desselben auf die Welt unauflösliche Widersprüche darbieten.

Auch gegen die Beweise für das Daseyn Gottes von Des Cartes, Malebranche, Newton, u. a. argumentirt der Verfasser. Der Beweis des Erstern beruht darauf, daß der Mensch nicht seyn könte, was er ist; daß er folglich nicht eine solche Idee von Gott haben könte, wie er hat, wenn nicht wirklich ein Gott existirte. Der Mensch hat eine Idee von Gott als einen allervollkommensten Wesen, ohne doch die absoluten göttlichen Vollkommenheiten begreifen zu können. Es muß also ein Wesen vorhanden seyn, das jener Idee entspricht.

Dieser Argumentation setzt aber der Verfasser folgende Gründe entgegen: Erstlich: Wir sind gar nicht berechtigt, aus der Idee, welche wir von einem Gegenstande haben, auf das wirkliche Da-

seyn desselben zu schliessen. Wir haben Ideen von einem Sphinx, einem Hippogryphen; daraus folgt nicht, daß solche Dinge wirklich in der Natur vorhanden sind. Es ist zweytens unmöglich, eine positive und wahre Idee von einer solchen Gottheit zu haben, deren Existenz Des Cartes mit den Theologen beweisen will. Der Mensch als ein materielles Wesen kann sich durchaus keine Idee von einem Geiste bilden, einem Wesen, das unkörperlich und ohne Ausdehnung ist, und doch auf die körperliche materielle Natur wirken soll. Drittens ist unmöglich, daß der Mensch sich positive und reelle Ideen von den absoluten göttlichen Vollkommenheiten, der Unendlichkeit, der Unermeßlichkeit, und andern Attributen machen könne, welche die Theologen der Gottheit beylegen. Der Cartesische Beweis des Daseyns Gottes ist also völlig ungültig.

Des Cartes macht aus der Gottheit einen Gedanken, eine Intelligenz. Aber wie läßt sich ein Gedanke, eine Intelligenz, ohne ein Subject vorstellen, dem jene Qualitäten inhäriren können? Des Cartes behauptet zwar, daß man Gott nur wie eine Eigenschaft oder Tugend vorstellen könne, die sich successive über die Theile des Universum's ausbreitet; daß Gott nur in dem Sinne ausgedehnt genannt werden könne, wie das Feuer eines glühenden Eisens, das eigentlich keine andere Ausdehnung hat, als die, welche dem Eisen selbst zukomt. Aber nach diesen Begriffen kann man ihm vorwerfen, daß sein Gott kein anderer als die Natur; daß seine Theologie der bare Spinozismus ist. Es ist daher auch sehr erklärlich, wie Spinoza bey seinem Systeme von Cartesianischen Principien aus-

gehen

gehen konte. Der Verfasser meynt, man habe den Des Cartes, mit Recht des Atheismus beschuldigt. Denn bevor Gott die Materie geschaffen hatte, konte er doch nicht mit ihr coexistiren, und zugleich auch gehebt seyn; und in diesem Falle gab es nach Des Cartes keinen Gott, indem die Modifikationen, wenn ihnen ihr Subject entzogen wird, selbst verschwinden. Wann Gott die bewegende Kraft der Natur ist, so existirt er nicht mehr durch sich selbst; er existirt nur mit dem Subjecte, welchem er inhäriet, d. i. mit der Natur, deren Bewegkraft er ist; wird die Natur oder die Materie aufgehoben, so hebt man zugleich die Gottheit auf. Gott ist also nichts ohne eine Welt, in welcher er seine Thätigkeit äußern kann; er ist von der Welt abhängig, und ohne sie nicht. Anstatt also das Daseyn Gottes zu beweisen, hat Des Cartes dasselbe vielmehr vernichtet, und seine Theologie steht mit sich selbst im Widerspruche.

Dasselbe Urtheil fällt der Verfasser von der Theologie des Malebranche. Dieser behauptete; Das Universum sey nur ein Gedanke, eine intelligible Emanation Gottes. Wir erkennen alle Dinge in Gott, und was wir erkennen, ist Gott selbst; Gott allein bewirkt Alles, was geschieht; Er selbst ist Alles, was Handlung und Thätigkeit in der Natur heißt; kurz Gott ist ganz Wesen und das einzige Wesen. Auch diese Vorstellungart ist völlig identisch mit der Behauptung: Die Natur sey die Gottheit. Indem Malebranche versicherte, daß wir alle Dinge in Gott erkennen, bezweifelte er zugleich, ob es wirklich eine Materie oder Körper gebe, und meynte, daß nur der Glauben uns von diesen grossen Geheimnissen unterrichten könne; ohne wel-

welchen wir gar keine gewisse Kenntniß hiervon haben würden.

Hier kann man ihn aber fragen: Wie sich die Existenz Gottes als des Schöpfers der Materie beweisen lasse, wenn die Existenz der Materie selbst noch ein Problem ist? Alle übrige theologische Dogmen werden von der anderen Seite durch die Vorstellungsart des Malebranche umgeworfen. Wie kann mit der Freyheit des Menschen die Idee von einem Gotte vereinigt werden, der die Bewegursache der ganzen Natur ist, der unmittelbar die Materie und die Körper bewegt, ohne dessen Willen nichts im Universum geschieht, und der die Geschöpfe zu allen ihren Thätigkeiten prädeterminirt? Wie läßt sich dabey behaupten, daß die menschlichen Seelen die Fähigkeit haben, frey Ideen zu bilden, und selbstständig Entschlüsse zu fassen? Setzt man voraus, daß die Erhaltung der Creaturen eine fortgesetzte göttliche Schöpfung ist; so ist es Gott, der die Geschöpfe unaufhörlich in den Stand setzt, Böses zu thun. Nach Malebranche thut Gott Alles, und seine Geschöpfe sind nur passive Werkzeuge in seiner Hand; ihre Tugenden also, wie ihre Sünden, sind Ihm beyzumessen; die Menschen können sich kein Verdienst erwerben, und keine Schuld zuziehen. Damit wird die Religion vernichtet, und das System des Malebranche kann zum Beyspiele dienen, wie die gangbare positive und philosophische Theologie sich durch ihre eigenen innern Widersprüche am Ende selbst zerstört.

Newton, dessen großes Genie die Natur und ihre Gesetze errieth, verirrte sich ebenfalls, sobald er die Natur und ihre Gesetze aus den Augen verlor. Ein Sclav der Vorurtheile seiner Kindheit wagte er

es

es nicht, mit der Fackel seines Verstandes die Chimäre zu beleuchten, die man ohne Grund jener Natur beygesellt hatte. Er erhob sich nicht zu dem Gedanken, daß die Kräfte der Natur allein hinreichend wären, alle die Phänomene hervorzubringen, die er selbst so glücklich erklärt hatte. "Der erhabne Newton ist nicht mehr, als ein Kind, wenn er die Physik und die Evidenz verläßt, um sich in die traumvollen Regionen der Philosophie zu verlieren. Gott," sagt er, "beherrscht Alles, nicht wie die Seele der Welt, sondern wie der Herr und oberste Regent aller Dinge." Newton macht also aus der Gottheit, gerade wie die Theologen, einen geistigen Monarchen, einen Despoten, der das Universum regiert, etwas Analoges mit einem mächtigen menschlichen Fürsten, der seine Unterthanen wie Sclaven betrachtet und behandelt. Aber er bestimt die unbedingte Herrschaft Gottes noch genauer. Der höchste Gott ist ein ewiges, unendliches, vollkommenstes Wesen. Das Wort Gott bedeutet Herr; aber jeder Herr ist nicht Gott; es ist die Herrschaft des geistigen Wesens, welche die Gottheit constituirt; es ist die wahre Herrschaft, die den wahren Gott constituirt; es ist die falsche Herrschaft, die den falschen Gott constituirt. Aus der wahren Herrschaft folgt, daß der wahre Gott lebendig, intelligent und mächtig ist, und aus seinen anderen Vollkommenheiten folgt, daß er der höchste oder höchst vollkommen ist. Er ist ewig, unendlich und allwissend, d. i. er dauert in der Ewigkeit und wird nie endigen; er beherrscht Alles, und weiß Alles, was geschieht und geschehen kann. Er ist weder die Ewigkeit, noch die Unendlichkeit; aber er ist ewig und unendlich; er ist nicht die Dauer, oder der Raum, aber er dauert und ist allgegenwärtig.

Man

Man kann in dieser unverständlichen Theorie Newton's die größte Anstrengung nicht verkennen, die theologischen Attribute oder abstracten Qualitäten der Gottheit mit menschlichen Attributen eines vergötterten Monarchen zu vereinbaren. Wir bemerken negative Qualitäten, die dem Menschen nicht mehr zukommen, einem Oberherrn der Natur beygelegt, der doch wie ein menschlicher König vorgestellt wird. Dem sey, wie ihm wolle; der höchste Gott hat doch allemal Unterthanen zu seiner Herrschaft nöthig; so bedarf auch Gott der Menschen, um seine Herrschaft auszuüben, indem er sonst nicht Regent seyn würde. Wie kann aber dieser Regent wirklich seine Herrschaft über geistige Wesen ausüben, die doch oft nicht thun, was er befiehlt, die unaufhörlich ihm widerstreben, und Unordnungen in seinem Reiche verursachen? Wie kann Gott der Monarch der geistigen Wesen seyn, wenn er ihnen die Freyheit und das Vermögen ließ, sich gegen ihn zu empören. Eben dieser Monarch, der Alles mit seiner Unermeßlichkeit erfüllt und regiert, regiert Er den Menschen, wenn dieser sündigt, lenkt Er die Handlungen desselben, ist Er in denselben, wenn dieser Ihn (Gott) selbst beleidigt? Das böse Princip, oder der falsche Gott (der Teufel), hat er nicht ein weit ausgedehnteres Reich, als der wahre Gott, dessen Pläne und Unternehmungen er nach den Lehren der Theologen beständig durchkreuzt, und zu vereiteln sucht, oder wirklich vereitelt?

Newton sagt: "Gott ist Einer und derselbe, immer und überall, nicht bloß durch seine Kraft und Energie, sondern auch der Substanz nach." — Aber wie kann ein Wesen, das handelt, das alle Veränderungen der Dinge hervorbringt, immer dasselbe seyn?

seyn? Was versteht man unter der Kraft, der Energie, der Substanz Gottes? Wenn diese Substanz geistig und unausgedehnt ist; wie kann sie irgendwo existiren? Wie kann sie die Materie in Thätigkeit setzen? Wie vorgestellt werden? Und doch sagt wiederum Newton, daß alle Dinge in Gott enthalten sind, und sich in Ihm bewegen, nur ohne reciproke Thätigkeit (sine mutua passione). Gott empfindet nichts von der Bewegung der Körper, und diese empfinden nichts von seiner Gegenwart. Hier giebt Newton der Gottheit Merkmale, die dem bloß Leeren und dem Nichts zukommen. Sonst ist unbegreiflich, wie unter Substanzen keine reciproke Action und Passion seyn könne, die einander durchdringen und sich von allen Seiten umgeben. Man sieht offenbar, Newton hat sich selbst nicht verstanden. Auf ähnliche Weise geht der Verfasser noch andre Attribute durch, die der Englische Weltweise der Gottheit zugeschrieben, und deckt die Nichtigkeit der Begriffe davon, oder den Widerstreit derselben mit andern Begriffen, oder mit unleugbaren Thatsachen der Erfahrung auf.

7. Man sage gegen das System der Natur nicht, daß wir keine Vorstellung von einem Kunstwerke haben können, wenn wir uns nicht zugleich einen davon verschiedenen Künstler denken, der es hervorbrachte. Die Natur überhaupt ist kein erschaffenes Werk. Sie hat immer durch sich selbst existirt, und nur in ihrem Schooße geschieht Alles, was geschieht. Sie ist eine unermeßliche Werkstätte mit Materialien versehen, und wo zugleich die Werkzeuge zubereitet werden, deren sie sich zu ihren Wirkungen bedient. Alle ihre Producte sind Effecte ihrer

Ener-

erzeugt, und die Ursachen oder Agenten, welche sie erzeugt, in sich enthält, und in Thätigkeit setzt. Ewige, unerschaffene, unzerstörbare Elemente, unaufhörlich in Bewegung, sich mannichfaltig verbindend, lassen alle die Wesen und Phänomene zum Daseyn kommen, die wir wahrnehmen, alle angenehmen oder unangenehmen Wirkungen, die wir empfinden, die Ordnung oder Unordnung, die wir nur nach den verschiedenen Arten unterscheiden, wie sie uns afficiren, mit einem Worte, alle die Wunder, die unser Staunen erregen, und unser Nachdenken beschäfftigen. Jene Elemente bedürfen hierzu nichts weiter, als die ihnen eigenthümlichen Qualitäten, und diese mit einander vereinigt, dann die ihnen wesentliche Bewegung; ohne daß man nöthig hätte, zu einem unbekannten Schöpfer seine Zuflucht zu nehmen, der sie ordnete, formte, combinirte, die Combinationen erhielte und wieder auflöste.

Inzwischen einmal angenommen, es sey unmöglich, das Universum zu begreifen ohne einen Schöpfer, der es hervorbrachte, und sein Werk erhält: wohin wollen wir diesen Schöpfer setzen? Wird er innerhalb oder außerhalb des Universum's seyn? Ist er Materie oder Bewegung? Oder ist er nur der Raum, das Nichts, das Leere? Nach allen diesen Voraussetzungen würde er entweder Nichts seyn, oder er wäre in der Natur begriffen, und den Gesetzen derselben unterworfen. Ist Er aber in der Natur enthalten, so kann man Ihn für nichts anders erkennen, als für die Materie in Bewegung; und daraus läßt sich schließen, daß das thätige bewegende Princip in der Natur körperlich und materiell, folglich der Auflösung unterworfen sey. Wäre dieses Princip aber

außerhalb der Natur, so verschwindet jede Idee von dem Orte, welchen es einnimmt, da man sich weder ein immaterielles Wesen vorstellen, noch sich die Art denken kann, wie ein Geist ohne alle Ausdehnung auf die Materie wirken möge, von welcher er doch getrennt ist. Jene unbekanten Räume, welche die Phantasie jenseit der sichtbaren Welt erträumt, existiren gar nicht für ein Geschöpf, das kaum sieht, was vor seinen Füßen liegt. Die idealische Macht, welche sie bewohnt, kann sich uns nur darstellen, wenn unsre Phantasie willkührlich die phantastischen Farben verbindet, die sie doch immer aus der Welt entlehnen muß, in welcher wir leben. In diesem Falle reproduciren wir doch nur eine Idee von dem, was unsere Sinne schon wirklich wahrgenommen haben; und die Gottheit, die wir uns bestrebten, von der Natur zu unterscheiden, und außer den Bezirk derselben zu versetzen, wird immer nothwendig und wider unsern Willen in denselben zurückkehren.

Ein Wilder, der eine Uhr sieht, sagt man, wird nicht umhin können, auf ein vernünftiges Wesen zu schließen, das sie verfertigt hat. Sollten wir nicht eben so genöthigt seyn, anzuerkennen, daß auch die ganze Maschine des Universums, der Mensch, die Phänomene der Natur, Werke eines Urhebers seyn müssen, dessen Weisheit und Macht Alles übertrifft?

Wir nennen einen Mann weise und geschickt, antwortet der Verfasser, der Dinge machen kann, die wir selbst nicht machen können. Die Natur kann Alles, und sobald ein Ding zum Daseyn gelangt, so ist dieses selbst ein Beweis, daß sie es hat machen können. Immer also nur relativ zu uns beurtheilen wir die Weisheit und Geschicklichkeit der Natur; wir

mers

vergleichen sie dann mit uns selbst, und da wir uns eines Vermögens bewußt sind, was wir Intelligenz nennen, mittelst dessen wir Kunstwerke hervorbringen, oder unsere Geschicklichkeit zeigen; so folgern wir daraus, daß die Werke der Natur, die am meisten unsere Bewunderung erregen, nicht von ihr selbst herrühren, sondern einen verständigen Künstler, dergleichen wir sind, zum Urheber haben, dessen Verstand wir nur der Bewunderung angemessen denken, zu der uns seine Werke stimmen, d. i. angemessen unserer Schwäche und unserer eigenen Unwissenheit.

Der Wilde, welchem man eine Uhr oder Statue zeigt, wird von der menschlichen Industrie entweder Begriffe haben, oder nicht. Hat er schon Begriffe davon, so wird er urtheilen, daß die Uhr oder Statue nur Werke eines Wesens seiner Art seyn können, das aber Fähigkeiten besitzt, die ihm fehlen. Hat der Wilde keinen Begriff von menschlicher Industrie und von den Hülfsmitteln der Kunst, und bemerkt er die scheinbar willkührliche Bewegung der Uhr; so wird er glauben, es sey ein Thier, das nicht das Werk eines Menschen seyn könne. Eben so wird der Wilde auffallende Naturerscheinungen einem Genius, einem Geiste, einem Gotte, beylegen, das heißt, einer unbekanten Kraft, der er ein Vermögen zutraut, wovon er glaubt, daß es den Wesen seiner Art schlechthin mangle. Beweisen wird aber der Wilde durch sein Urtheil über die Ursache der scheinbar willkührlichen Bewegung der Uhr nichts weiter, als daß er nicht weiß, was Alles der Mensch hervorzubringen vermag.

Führet man alle Erscheinungen auf die Energie der Natur als ihre Ursache zurück; so wird damit kei-

neswegs die Entstehung des Weltalls aus einem blinden Zufalle hergeleitet. Blinde Ursachen nennen wir nur diejenigen, deren Kräfte, Gesetze und Zusammenstimmung wir nicht kennen; und Zufall heißt uns, wo wir überhaupt die Ursache nicht zu entdecken vermögen. Die Natur wirkt nie blind; sie handelt nie nach Zufall; was sie thut, würde dem nie zufällig erscheinen, der im Stande wäre, ihre Art zu handeln, ihren Gang, ihre Mittel zu durchschauen. Alles, was sie hervorbringt, ist nothwendig, ist stets nur eine Folge ihrer unwandelbaren Gesetze. Alles ist in ihr durch unsichtbare Bande verknüpft, und die Wirkungen, die wir sehen, fließen nothwendig aus ihren Ursachen, wir mögen diese kennen, oder nicht. Freylich mag hier auf unserer Seite eine große Unwissenheit statt finden; aber die Wörter, Gott, Geist, Intelligenz, werden dieser Unwissenheit nicht abhelfen; sie werden im Gegentheile sie vermehren, indem sie uns abhalten, den natürlichen Ursachen der Phänomene nachzuforschen. Man hat also sehr Unrecht, wenn man den Naturalisten vorwirft, daß sie Alles durch Zufall entstehen lassen. Der Zufall ist nichts, als ein leeres Wort, wie der Namen Gott es ist; nur erfunden, um die Unbekantschaft mit den wirkenden Ursachen in einer Natur zu verstecken, deren Verfahren uns oft unerklärlich ist. Man wirft z. B. dem Naturalisten ein: Nie habe der Zufall, oder ein zufälliger Wurf der Lettern, ein Gedicht, wie die Ilias, hervorgebracht, oder könne es hervorbringen. Ganz richtig; aber sind es denn die Lettern, welche das Gedicht hervorbringen? Ist es nicht wiederum die Natur, welche nach gewissen und nothwendigen Gesetzen einen Kopf so organisirt, daß er fähig wird, ein solches Gedicht zu verfertigen? Die Na-

tur ist es, welche das Gehirn, das Temperament, die Phantasie, die Leidenschaften des Dichters so bilden, daß er fähig wurde, ein Meisterwerk zu schaffen. Ein so organisirter Kopf, wie der des Homer, versehen mit derselben Kraft, derselben Imagination, mit denselben Kenntnissen bereichert, in dieselben Umstände und Verhältnisse gesetzt, wird nothwendig und nicht zufällig eine Ilias machen; oder man müßte leugnen wollen, daß vollkommen gleiche Ursachen nicht vollkommen gleiche Wirkungen hätten. Jener Einwurf gegen den Naturalismus ist also kindisch und ungerecht.

In einer anderen Hinsicht kann man einmal das theistische System als wahr einräumen, und seinen Einfluß auf die Moral und Politik untersuchen. Hier wird es sich offenbaren, daß es für diese weit verderblicher ist, als das entgegengesetzte System des Naturalismus und Fatalismus.

Die gangbaren Begriffe der Theologen vom Theismus können nie die Grundlage der theologischen und natürlichen Moral werden. Eine Hypothese, die den Menschen nützlich seyn soll, müßte sie glücklich machen. Wie könte aber eine Hypothese, welche die Menschen hiernieden elend macht, sie zu einer dauerhaften Glückseligkeit führen? Hat Gott die Sterblichen geschaffen, um in dieser Welt, welche sie kennen, zu zittern und zu seufzen; aus welchem Grunde kann man sich versprechen, daß er sie in einer unbekannten Welt mit mehr Milde behandeln werde? Wenn wir irgend einen Menschen eine schreyende Ungerechtigkeit auch nur beyläufig begehen sehn, muß er uns nicht für immer verdächtig werden, und unser Vertrauen verlieren? Auf der anderen Seite, eine Hy-

 pothese,

pothese, die Licht über Alles verbreitet, die eine sehr leichte Auflösung aller Fragen giebt, bey welchen man sie anwenden möchte, wenn man auch ihre Gewißheit nicht mit der strengsten Bündigkeit demonstriren könnte, würde doch wahrscheinlich die richtige seyn; richtiger zum mindesten, als ein System, das die klarsten Begriffe verdunkelt, das alle Probleme, welche man durch dasselbe auflösen zu können wünschte, noch unauflöslicher macht, das folglich mit Rechte für falsch, unnütz, ja gefährlich, angesehen werden kann.

Nun untersuche man aber einmal ohne Vorurtheil, ob das gangbare theologische System von der Gottheit je eine Schwierigkeit hat heben können von denen, die bey dieser philosophischen Forschung unvermeidlich sind? Hat es nicht gänzlich die Moral verdunkelt, die wesentlichen Pflichten unserer Natur zweifelhaft gemacht, alle Begriffe des Rechts und Unrechts, des Lasters und der Tugend, verwirrt? Was ist die Tugend nach dem gangbaren theologischen Systeme? Es ist die Uebereinstimmung der menschlichen Handlungen mit dem Willen des unbegreiflichen Wesens, welches die Natur beherrscht. Aber was ist dieses Wesen, von welchem man unaufhörlich redet, ohne es zu begreifen? Und wie können wir seinen Willen erkennen? Die Theologen erklären alsdenn, was dieses Wesen nicht ist, ohne je sagen zu können, was es ist. Wenn sie es unternehmen, eine Idee davon zu geben, so häufen sie, wie vorher gezeigt worden, auf jene hypothetische Substanz widersprechende Prädicate, die zusammen ein Hirngespinst ausmachen, das schlechterdings sich nicht fassen läßt; oder sie verweisen auf übernatürliche Offenbarungen, durch welche jenes Phantom seinen göttlichen Willen den Menschen kund gethan habe. Aber wie wollen sie die Authen-

thens

Authenticität der Offenbarung beweisen? Das wird durch Wunder geschehen. Wie lassen sich aber Wunder glauben, die selbst den Begriffen zuwider laufen, welche uns die Theologie von der allweisen, unveränderlichen, allmächtigen Gottheit mitgetheilt hat? Es bleibt also eigentlich zuletzt nichts übrig, als daß man sich auf die Ehrlichkeit der Priester verlasse, die den Auftrag gehabt haben, uns die göttlichen Orakel zu verkündigen. Aber wer bürgt uns wiederum für ihre göttliche Sendung? Sind sie es nicht selbst, die sich als unfehlbare Ausleger eines Gottes ankündigen, von welchem sie gestehen, daß sie ihn nicht kennen? Dann werden die Priester, wenn sie als Ausleger eines göttlichen Willens angenommen werden, ungeachtet sie persönlich verdächtig, und nichts weniger als unter einander einstimmig sind, die Schiedsrichter der Moral; sie werden nach ihren ungewissen Einsichten, oder nach ihren Leidenschaften, die Regeln festsetzen, welche die Menschen zu befolgen haben; der Enthusiasmus oder das Interesse werden den Maaßstab ihrer Entscheidungen abgeben; ihre Moral also wird wechseln, wie ihr Fanatismus und ihre Launen; ihre Nachfolger werden nie wissen, woran sie eigentlich sich zu halten haben. In ihren geoffenbarten Büchern wird man immer eine wenig moralische Gottheit antreffen, die bald die Tugend gebieten, bald Verbrechen und Ungereimtheiten befehlen wird; die bald als Freund, bald als Feind des menschlichen Geschlechts sich zeigt; bald wohlthätig, vernünftig und gerecht, bald unvernünftig, eigensinnig, ungerecht und despotisch ist.

Was für eine Moralität kann nun hieraus für einen vernünftigen Menschen hervorgehn? Daß wer

der die unbeständigen Gottheiten, noch ihre Priester, deren Interesse sich jeden Augenblick verändert, die Muster oder Schiedsrichter einer Moral seyn können, welche eben so beständig und sicher seyn muß, wie es die unveränderlichen Gesetze der Natur sind, denen die wahre Moral nie Eintrag thun darf. Nach den gewöhnlichen theologischen Begriffen von Gott begünstigt die göttliche Güte den Bösen, und beunruhigt die göttliche Strenge den Rechtschaffenen, und folglich gereichen die Eigenschaften, welche die gangbare Theologie der Gottheit beylegt, der gesunden Moral sogar zum Nachtheile. Auf die unendliche Güte Gottes wagen die verdorbensten Menschen zu rechnen, wenn sie sich Lastern und Verbrechen übergeben haben. Die Priester aller Nationen besitzen sogar untrügliche Geheimnisse, um auch die boshaftesten Sünder mit der Gottheit wieder auszusöhnen. Man mag also die theologische Gottheit betrachten, aus welchem Gesichtspuncte, und von welcher Seite man will; sie kann der Moral nicht zur Basis dienen, die immer unabänderlich dieselbe seyn muß, und nicht in verschiedenen Zeiten und Ländern verschieden seyn darf.

Eine wahre Moral kann allein auf die Natur des Menschen gegründet werden, auf die Verhältnisse, die unter vernünftigen Wesen nothwendig sind, deren jedes seine Glückseligkeit liebt, sich zu erhalten strebt, und deßwegen in Gesellschaft lebt, um diesen Zweck desto sicherer zu erreichen. Kurz man kann der Moral nichts anderes zur Basis geben, als den Fatalismus (la necessité des choses). Die Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur bleiben dieselben, was es auch für eine Ursache gewesen seyn möge, die den Menschen in seinen jetzigen Zustand versetzet;

und

und ihm solche Fähigkeiten gab. Wollte man sagen, daß ohne die Idee der Gottheit der Mensch keine moralische Gesinnungen haben, d. i. das Laster nicht von der Tugend unterscheiden könne; so würde man eben damit behaupten, daß ohne die Idee von Gott der Mensch das Bedürfniß der Speisen zum Leben nicht empfinden, keinen Unterschied oder keine Wahl unter seinen Nahrungsmitteln treffen könte. Es hieße behaupten, daß wir, ohne den Namen, Charakter und die Eigenschaften des Kochs zu kennen, nicht im Stande wären, zu urtheilen, ob ein Gericht angenehm oder unangenehm, gut oder schlecht sey.

Wer da weiß, woran er sich in Ansehung des Daseyns und der moralischen Attribute Gottes zu halten habe, oder wer auch diese förmlich leugnet, kann doch nicht an seiner eigenen Existenz zweifeln. Er kann eben so wenig zweifeln an dem Daseyn gleich ihm organisirter Wesen, bey denen ihm Alles Qualitäten zeigt, die mit den seinigen analog sind, und deren Liebe oder Haß, Hülfe oder Mishandlung, Achtung oder Verachtung, er durch gewisse Handlungen sich zuziehen kann. Diese Kentniß ist für ihn hinreichend, um das Moralisch-Gute und Böse zu unterscheiden. Kurz jeder gesund organisirte Mensch, und der dabey die Fähigkeit besitzt, sich eine wahre Erfahrung zu erwerben, braucht nur sich selbst zu betrachten, um einzusehen, was er Andern schuldig ist. Seine eigene Natur wird ihn besser über seine Pflichten aufklären, als jene Gottheiten, die er doch nicht anders befragen kann, als in seiner eigenen Phantasie, seinen eigenen Leidenschaften, oder in den Leidenschaften von Enthusiasten und Betriegern.

Das Bisherige, meynt der Verfasser, beweise wohl hinlänglich, daß die religiöse Moral uns endlich verlieren würde, wenn man sie mit der natürlichen Moral in Parallele setzt, der sie in den meisten Puncten widerspricht. Die natürliche Moral fodert den Menschen auf, sich selbst zu lieben, zu erhalten, und stets auf die Erhöhung der Summe seiner Glückseligkeit bedacht zu seyn. Die Religion befiehlt dagegen, einzig einen furchtbaren hassenswürdigen Gott zu lieben, sich selbst zu verabscheuen, dem schrecklichen Idole die süßesten und gerechtesten Freuden des Herzens aufzuopfern. Die Natur sagt dem Menschen, daß er seine Vernunft fragen, und ihr als seiner Führerinn folgen solle; die Religion lehrt ihn, daß diese Vernunft verderbt und nur eine treulose Führerinn ist, die ein triegerischer Gott den Menschen gab, um sie auf Irrwege zu leiten. Die Natur befiehlt dem Menschen, sich aufzuklären, die Wahrheit zu suchen, und sich über seine Verhältnisse zu unterrichten; die Religion macht ihm zur Pflicht, nichts zu untersuchen, in der Unwissenheit zu bleiben, die Wahrheit zu fürchten; sie überredet ihn, es gebe für ihn kein wichtigeres Verhältniß, als dasjenige, was zwischen ihm und einem Wesen existiren soll, wovon er nie eine Erkenntniß haben wird. Die Natur räth dem sich selbst liebenden Menschen, seine Leidenschaften zu mäßigen, ihnen zu widerstehen, sobald sie für sein Wohl verderblich sind, ihnen durch aus der Erfahrung entlehnte reelle Motive das Gegengewicht zu halten; die Religion heißt dem Menschen, als empfindenden Wesen, keine Leidenschaften zu haben, eine todte unempfindliche Masse zu seyn, oder die Neigungen durch Motive zu bekämpfen, die von der Einbildung entlehnt, und veränderlich, wie

 diese

diese selbst, sind. Die Natur lehrt den Menschen, seines Gleichen lieben, gesellig, gerecht, friedlich, nachsichtig, wohlthätig seyn; die Religion heißt ihm, die Gesellschaft zu fliehen, sich von seinen Mitgeschöpfen zu befreyen, sie zu hassen, wenn ihre Phantasie nicht eben so träumt, wie die seinige, aus Liebe zu Gott die heiligsten Bande zu zerreißen, und alle diejenigen zu beunruhigen, zu verfolgen, und gar zu tödten, die nicht auf gleiche Weise delitiren wollen. Endlich die Natur lehrt den schlechten Menschen über seine Laster, über seine schädlichen Neigungen und Verbrechen erröthen; sie zeigt ihm, daß auch die geheimsten Unordnungen in seinem Betragen nothwendig einen schädlichen Einfluß auf seine eigene Glückseligkeit, und auf die Glückseligkeit Anderer äußern. Die Religion aber sagt dem Bösewichte: Du darfst zwar den unbekannten Gott nicht beleidigen. Wenn Du Dich aber gegen seine Gebote der Sünde überlässest, so erinnere Dich, daß er leicht zu versöhnen ist. Geh in seinen Tempel, wirf Dich demüthig zu den Füßen seiner Diener, versöhne Deine Vergehungen durch Opfer, Gelübde, Büßungen und Gebete. Diese wichtigen Ceremonien werden Dein Gewissen beruhigen, und Dich im Urtheile des Ewigen reinigen.

Am Schlusse des Werks fügt der Verfasser eine Apologie der in demselben vorgetragenen Grundsätze hinzu, aus welcher ich noch Einiges ausheben will. Sie sind, sagt er, von der Beschaffenheit, und so erwiesen, daß sie vernünftige Leser, die zum Nachdenken fähig und geneigt sind, wohl von ihren Vorurtheilen befreyen können. Aber auch die deutlichsten Wahrheiten gewinnen keinen Eingang, wenn [illegible], Gewohnheit und Vorurtheilen im Wege stehen.

hen. Es ist nichts schwerer, als alte verjährte Irrthümer aus den Gemüthern der Menschen auszurotten. Vollends sind diese unüberwindlich, wenn sie sich auf eine allgemeine Uebereinstimmung stützen, durch die Erziehung fortgepflanzt, durch die Gewohnheit eingewurzelt, durch das Beyspiel bestärkt, durch Ansehn erhalten, und unaufhörlich durch Hoffnungen und Besorgnisse der Völker genährt werden, die oft ihre Irrthümer selbst als Hülfsmittel gegen die Unglücksfälle betrachten, welche ihnen begegnen. Telles sont les forces réunies, qui soutiennent l'empire des Dieux en ce monde, et qui paroissent devoir y rendre leur trône inébranlable. Man darf sich also gar nicht wundern, wenn der größte Theil der Menschen seine Blindheit liebt, und sich vor der Wahrheit scheut. In Religionssachen giebt es Wenige, die nicht mehr oder minder denselben Meynungen mit dem großen Haufen anhiengen. Wer sich von der gangbaren Vorstellungsart dieses entfernt, wird sofort für einen anmaßenden, dünkelvollen, oder gar unsinnigen Freydenker gehalten, der weiser zu seyn wähnt, als alle Uebrigen. Bey dem Zaubernamen der Religion und der Gottheit bemächtigt sich plötzlich ein panisches Schrecken der Gemüther; sobald man jene angegriffen sieht, geräth die Gesellschaft in Unruhe; jeder glaubt schon, seinen himmlischen Monarchen den rächenden Arm gegen das Land oder die rebellische Natur aufheben zu sehen, die ein Ungeheuer hervorbringen konte, das verwegen genug war, seinem Zorne zu trotzen. Selbst die bescheidensten Personen werfen doch demjenigen Thorheit und aufrührerische Denkart vor, der ihrem eingebildeten göttlichen Regenten Rechte streitig macht, die ihr gesunder Verstand nie untersucht hat. Man hält also auch Jeden, der [illegible]

Binde des Vorurtheils vor den Augen wegziehe, für einen gefährlichen Bürger; fast einstimmig wird die Verurtheilung über ihn ausgesprochen; die öffentliche Indignation, durch Fanatismus und Betriegerey noch mehr empört, verursacht, daß man gar auf seine Gründe nicht hört; Jeder würde sich einer Theilnahme an dem Verbrechen schuldig halten, wenn er darauf hörte.

Auf diese Weise wird ein Mensch, der seiner Vernunft folgt, der Zögling der Natur, wie eine öffentliche Pest angesehen. Der Feind eines schädlichen Phantoms gilt für den Feind des menschlichen Geschlechtes; der Unternehmer eines Versuchs, um einen dauerhaften Frieden unter den Menschen zu begründen, erscheint als ein Ruhestörer der bürgerlichen Gesellschaft. Bloß bey dem Namen eines Atheisten schaudert der Abergläubige; der Deist selbst wird betroffen; der Priester wird wüthend; die Tyranney bereitet den Scheiterhaufen; der Pöbel jauchzt bey der Züchtigung, die unvernünftige Gesetze gegen den wahren Freund des menschlichen Geschlechtes anordnen. Aber was ist denn eigentlich ein Atheist? fragt der Verfasser. Verstehe man darunter einen Menschen, welcher das Daseyn einer der Materie einwohnenden Urkraft läugnete, ohne welche sich doch die Natur nicht begreifen läßt; und wäre es gleichwohl jene Bewegekraft der Materie, welcher man den Namen Gottheit beylegte; so würde es keine vernünftige Atheisten geben, und das Wort würde nur Narren bezeichnen. Versteht man hingegen darunter Menschen vom Fanatismus befreyt; geleitet durch die Erfahrung und das Zeugniß ihrer gesunden Sinne; die in der Natur nur das sehen, was sich wirklich darin fin-

fin

findet, oder was sie wirklich zu erkennen vermögend, die nichts anders wahrnehmen und wahrnehmen können, als eine Materie, ihrem Wesen nach thätig und beweglich, verschieden combinirt, durch sich selbst mit verschiedenen Eigenschaften begabt, und fähig, die Dinge hervorzubringen, die wir erblicken; die überzeugt sind, daß man, ohne sich auf eine chimärische Ursache berufen zu müssen, durch die blossen Gesetze der Bewegung die verschiedenen Beziehungen der Dinge zu einander, ihre Verwandtschaft, Analogie, Attraction und Repulsion, erklären könne; die nicht zu begreifen vermögen, was ein Geist ist, und auch gar kein Bedürfniß haben, körperliche Ursachen zu vergeistigen, d. i. unbegreiflich zu machen; die nicht der Meynung sind, daß man die Bewegkraft des Universums besser kennen lerne, wenn man sie einem Wesen ausserhalb dem grossen Natur-Ganzen, dessen Daseyn unvorstellbar, wie sein Ort, ist, beylegt; die endlich die negativen und abstracten theologischen Attribute der Gottheit durchaus nicht mit den menschlichen und moralischen Qualitäten zu vereinigen wissen, welche ebenfalls der Gottheit zugeschrieben werden: versteht man unter Atheisten solche Menschen, so ist freylich an ihrer Existenz nicht zu zweifeln, und es würden ihrer noch mehr seyn, als wirklich seyn mögen, wenn das Licht einer gesunden Vernunft und Naturkenntniß allgemeiner verbreitet wäre. Dann würde man sie aber auch nicht als unvernünftige oder rasende Menschen verurtheilen. Im Gegentheile man würde sie für Menschen ohne Vorurtheile erklären, deren Meynungen, oder, wenn man will, deren Unwissenheit dem menschlichen Geschlechte weit nützlicher wäre, als die eiteln Wissenschaften und Hypothesen, die man schon seit so langer Zeit eine seiner

 [illegible]

[illegible]schaffen Plagen auszuweichen. Die Theologen kennen also den wahren Sinn des Atheismus nicht, indem sie ihn verdammen.

Zuletzt wirft der Verfasser noch die Frage auf: Ob der Atheismus mit der Moral verträglich sey? Wie er diese Frage beantwortet hat, läßt sich aus dem Bisherigen leicht erachten. Als seinen Gegner stellt er den Abbadie auf. Dieser behauptete: Ein Atheist könne keine Tugend haben; die Rechtschaffenheit und Frömmigkeit seyen für ihn Chimären; er kenne kein anderes Gesetz, als sein Interesse; und bey dieser Voraussetzung werde das Gewissen ein Vorurtheil, das Recht ein Irrthum, dem Wohlwollen werde sein Grund entzogen, die Band der Gesellschaft würden zerrissen, die gegenseitige Treue aufgehoben, der Freund könne den Freund, der Bürger sein Vaterland, der Sohn den Vater verrathen und ermorden, sobald das Interesse es fodere, und die Handlung nicht die Ahndung der Obrigkeit zu fürchten habe. Die unverletzlichsten Rechte und heiligsten Gesetze könten dann für nichts anders, als für Träume und Visionen, gelten.

Der Verfasser erwiedert: Ein solches Betragen könne niemals von einem empfindenden, denkenden, vernünftigen Wesen erwartet werden; sondern nur von einem Rasenden, einem wilden Thiere, das gar keine Idee von den natürlichen Verhältnissen habe, die unter Wesen statt finden, welche einander für ihr gegenseitiges Wohl nothwendig bedürfen. Das entworfene Bild eines Atheisten, und die vermeynten Folgen dieser Denkart, wären also in der Wirklichkeit unmöglich. Der Atheist kenne die Gesetze seiner eigenen Natur, und die Natur der Dinge [illegible] ihm.

Es

Er hat Erfahrung, und diese lehrt ihn, daß ihm nichts mehr schaden könne, daß seine geheimsten schlechten Absichten und Verbrechen einst an's Licht kommen mögen; daß die gesellschaftlichen Verbindungen mit andern Menschen ihm nützlich und wohlthätig sind; daß also sein Interesse fodere, sich an das Vaterland, das ihn schützt, und ihm den sichern Genuß der Naturgüter verschafft, anzuschließen; daß er, um selbst glücklich zu werden, die Liebe Anderer zu gewinnen suchen müsse; daß Gerechtigkeit und Wohlwollen zur Erhaltung der Gesellschaft schlechterdings nothwendig seyen, und Niemand, wie viel Macht er auch immer besitzen möge, ruhig und mit sich selbst zufrieden seyn könne, der sich bewußt ist, daß er ein Gegenstand des öffentlichen Hasses sey. Unter diesen Umständen kann auch der entschiedenste Atheist seine Pflichten nicht verkennen, die er sich selbst und Andern schuldig ist. Er hat also eine Moral, und sehr trifftige Gründe, sie zu befolgen, und wenn seine Vernunft nicht durch blinde Leidenschaften oder böse Gewohnheiten verderbt ist; so wird er einsehen, daß die Tugend für jeden Menschen der sicherste Weg zur Glückseligkeit ist.

Der Atheist und der Fatalist gründen ihre Systeme auf die Nothwendigkeit. Ihre moralischen Speculationen, auf demselben Grunde erbauet, sind wenigstens sicherer und unwandelbarer, als diejenigen, die sich nach der veränderlichen Idee einer Gottheit richten, welche wiederum von den Einsichten, Leidenschaften und Gemüthsstimmungen derer abhängt, die sie bilden. Die Natur der Dinge und ihre Gesetze sind keiner Veränderung unterworfen. Der Atheist ist immer gezwungen, Laster und Thorheit zu nennen, was ihm selbst schadet, so wie Verbrechen, was Andern

dern verderblich ist; hingegen mit dem Namen der Tugend zu bezeichnen, was ihnen Vortheil schafft, und zu ihrem dauernden Glücke beyträgt. In jeder Hinsicht sind also die Principien des Atheisten unerschütterlicher, als die des theologischen Enthusiasten. Leugnet jener auch die Existenz Gottes, so kann er doch seine eigene und die Existenz anderer ihm ähnlicher Wesen nicht leugnen, und eben deßwegen kann er auch nicht die Existenz von Principien der Moral bezweifeln. Wendet der Atheist diese Principien nicht auf sein Betragen an; wird er ein Spiel eines verderbten Temperaments, und läßt er sich durch fehlerhafte Gewohnheiten und Leidenschaften zu Lastern fortreissen; so scheint er freylich jene zu vergessen; aber es folgt daraus nicht, daß er gar keine moralische Grundsätze habe, oder daß sie falsch seyen; es folgt bloß, daß er seiner Vernunft nicht gehorche, wie dies nicht minder oft bey denen der Fall ist, die sich zur theologischen Moral bekennen.

Nichts ist gemeiner unter den Menschen, als eine auffallende Uneinigkeit zwischen ihrem Verstande und ihrem Herzen, d. i. zwischen ihrem Temperamente, ihren Leidenschaften, Gewohnheiten, Phantasieen, und ihren Urtheilen, sofern diese die Resultate einer unbefangenen Reflexion sind. Nur dann, wenn unter diesen Harmonie statt findet, bemerkt man einen Einfluß der Speculation auf die Praxis. Die sichersten Tugenden eines Menschen sind stets diejenigen, die aus seinem Temperamente hervorgehen, und auf demselben beruhen. Es komt folglich allemal darauf an, zu untersuchen, ob die Principien des Atheisten wahr seyen? nicht aber, ob sein wirkliches praktisches Verhalten Beyfall verdiene?

Ein Atheist als solcher kann eine vortreffliche auf die Natur der Dinge, die Erfahrung und die Vernunft gegründete Theorie haben, und überläßt sich dennoch Ausschweifungen, die ihm selbst und der Gesellschaft gefährlich sind. Dann ist er ohne Zweifel ein inconsequenter Mensch; aber er ist nicht mehr zu fürchten, als ein religiöser Zelot, der an einen guten, gerechten und vollkomnen Gott glaubt, und nicht unterläßt, im Namen desselben die abscheulichsten Handlungen zu begehen. Warum sollte ein atheistischer Tyrann furchtbarer seyn, als ein fanatischer? Ein ungläubiger Philosoph stiftet bey weitem das Unheil nicht, und kann es nicht stiften, was ein fanatischer Priester bewirkt, der die Zwietracht unter seine Mitbürger verbreitet. Allerdings mag es wohl Atheisten gegeben haben, die den Unterschied zwischen dem Guten und Bösen leugneten, und damit das Fundament aller Moral vernichteten. Von diesen läßt sich aber nichts weiter sagen, als daß sie über diesen Punct falsch urtheilten, daß sie die Natur des Menschen und die wahre Quelle seiner Pflichten verkannten, und in dem irrigen Wahne standen, die Moral sey eine eben so erträumte Wissenschaft, wie die Theologie, und wenn die Götter einmal vernichtet wären, so wären damit alle Bande der menschlichen Gesellschaft zerrissen. Eine solche Vorstellungsart widerlegt sich inzwischen selbst, sobald die vernünftige Reflexion darauf gerichtet wird. Man darf nur die Leugner des Unterschiedes zwischen Tugend und Laster fragen: ob es ihnen gleichgültig seyn würde, geschlagen, beraubt, verleumdet, undankbar behandelt, von ihren Gatten entehrt, von Kindern insultirt, von Freunden verrathen zu werden? Die Antwort wird beweisen, daß es einen Unterschied des Werthes der menschlichen

Hand-

Handlungen gebe, und daß dieser keinesweges durch eine Convention unter den Menschen entstehe, oder auf Ideen von der Gottheit, und Belohnung und Bestrafung von derselben in einem andern Leben beruhe.

Ueberhaupt, meynt der Verfasser, könne man die Feinde der menschlichen Vernunft auffodern, ein einziges Beyspiel anzuführen, aus welchem erweislich wäre, daß bloß philosophische der Religion entgegengesetzte Vorstellungsarten und Behauptungen Unruhen in einem State erweckt hätten. Alle Religionsstreitigkeiten rührten von theologischen Meynungen her, weil die Regenten und Völker so thöricht waren, sich einzubilden, daß sie daran Theil nehmen müßten. Nur jene eitle Philosophie ist gefährlich, welche die Theologen mit ihren Systemen verbunden haben. Es giebt ja fast keine theologische Frage, welche nicht der menschlichen Gesellschaft unzählige Uebel zugezogen hätte, während alle Schriften, sowohl der ältern als der neuern Atheisten keinem Andern geschadet haben, als ihren eigenen Verfassern, die nicht selten Opfer der allmächtigen Betriegerey der Priester wurden. Freylich ist der Atheismus kein System, das für den großen Haufen paßte, sofern dieser gemeiniglich unter der Vormundschaft seiner Priester steht. Eben so wenig taugt er für die leichtsinnigen Charaktere, die der Gesellschaft mit ihrer Unnützlichkeit und ihren Lastern beschwerlich fallen, für ehrgeizige, intriguante, unruhige Köpfe, die ihr Interesse darin finden, Alles in Bewegung zu setzen und zu verwirren; noch weniger für eine große Zahl sonst wohl unterrichteter einsichtsvoller Menschen, die nicht den Muth haben, sich von ihren einmal gefaßten Vor-

 urthei-

urtheilen loszumachen. Es kommen so manche Ursachen zusammen, welche die Menschen in den mit der Muttermilch eingesogenen Irrthümern bestärken, daß jeder Schritt, mit welchem sie sich davon entfernen, ihnen unendlich schwer wird.

Selbst die aufgeklärtesten Leute hängen zuweilen von irgend einer Seite an dem allgemeinen Wahne. Man sieht sich gleichsam isolirt; man redet die Sprache der Gesellschaft nicht, wenn man allein seiner eigenen Meynung ist. Es gehört ein hoher und seltener Grad des Muthes dazu, eine Denkart anzunehmen, die nur von sehr Wenigen gebilligt wird. In Ländern, wo die Wissenschaften beträchtliche Fortschritte gemacht haben, und wo zugleich die Freyheit des Denkens herrscht, wird man leicht eine große Zahl Deisten oder Ungläubige antreffen, die zufrieden, die gröbsten Vorurtheile des großen Haufens abgelegt zu haben, doch nicht wagen, bis zur Quelle zurückzugehen, und die Gottheit selbst vor den Richterstuhl der Vernunft zu fodern. Blieben diese Denker nicht auf halbem Wege stehen, so würde ihnen die weitere Nachforschung bald beweisen, daß der Gott, dessen Daseyn und Natur sie nicht den Muth haben, genauer zu prüfen, ein eben so schädliches Wesen und für die gesunde Vernunft eben so empörend ist, als es alle Dogmen, Fabeln, Mysterien, und abergläubischen Gebräuche sind, deren Verwerflichkeit sie bereits anerkannt haben. Sie würden einsehen, was nun von dem Verfasser ausführlich dargethan seyn soll, daß alle jene Meynungen bloß nothwendige Folgen gewisser Grundbegriffe sind, welche sich die Menschen von einem göttlichen Phantome gemacht haben, das, sobald man seine Existenz einräumt, auch allen

len den Wahn nach sich zieht, welchen die Phantasie darüber ersinnen kann. Ein wenig Nachdenken würde ihnen auch zeigen, daß gerade dies Phantom die wahre Ursache aller der Uebel ist, welche die bürgerliche Gesellschaft drücken. Endlose und blutige Streitigkeiten, die unaufhörlich durch die Religion und den religiösen Parteygeist erzeugt werden, sind die unvermeidlichen Wirkungen der Wichtigkeit, welche man auf eine Chimäre legt, die stets geeignet ist, die Gemüther gegen einander zu erhitzen.

Sehr viele Menschen erkennen wohl, daß die Ausschweifungen des Aberglaubens für die menschliche Gesellschaft sehr wesentliche Uebel sind; sie klagen über die Misbräuche der Religion. Aber sehr wenige erkennen, daß eben jene Ausschweifungen nothwendige Folgen von den Fundamentalprincipien aller und jeder Religion sind, die selbst nur auf falsche und nachtheilige Begriffe (notions facheuses) gegründet seyn kann, welche man sich von der Gottheit zu machen genöthigt ist.

Man bemerkt oft Menschen, die sich für ihre Personen über religiöse Vorurtheile erhoben haben, aber dennoch behaupten, daß diese Vorurtheile nothwendig für den großen Volkshaufen seyen, welcher ohne dieselben nicht in Schranken gehalten werden könne. Heißt dies Raisonnement nicht eben so viel, als wenn man behauptete: Das Gift sey dem Volke nothwendig, oder man müsse es nothwendig vergiften, damit es seine Kräfte nicht misbrauche? Heißt es nicht, eine Nothwendigkeit annehmen, das Volk unvernünftig zu machen, und durch Phantome zu blenden, damit es sich Fanatikern oder Betriegern unterwerfe, die hernach seine Thorheiten benutzen werden,

den, um die ganze Welt zu verwirren, und auf den Trümmern aller bürgerlichen Macht ihre eigene Herrschaft zu erheben?

Ueberdem sollte es wirklich wahr seyn, daß die Religion auf die Sitten der Völker einen wahrhaft nützlichen Einfluß habe? Man sieht leicht, die Religion unterwirft den großen Haufen, ohne ihn zu bessern; sie macht daraus einen Haufen unwissender Sclaven, die durch panische Schrecken unter dem Joche von Tyrannen und Priestern seufzen; sie macht dumme Menschen, die auf gewisse leere und unnütze Gebräuche einen weit höhern Werth legen, als auf die wirklichen und nützlichen Tugenden und Pflichten der Moral, in denen man sie niemals unterrichtete. Wenn auch die Religion zufällig einzelne furchtsame Menschen in Schranken hält; so hat sie doch keineswegs dieselbe Wirkung bey der großen Volksmasse, die sich nichts desto weniger von den epidemischen Lastern hinreissen läßt, welche unter ihr herrschend geworden sind. Da wo der Aberglaube am meisten triumphirt, wird man immer die wenigste Sittlichkeit finden. Es ist allemal ein trauriges Vorurtheil an sich selbst, daß es nützliche Irrthümer gebe, und daß Wahrheit gefährlich werden könne. Das Vorurtheil kann das Elend auf der Erde verewigen. Die Menschheit verdankt alle ihre Leiden vielmehr dem Irrthume; was man finden wird, sobald man nur den Gründen jener mit Unbefangenheit nachforscht. Unter diesen Irrthümern aber sind eben die religiösen die verderblichsten wegen des Werthes, den man ihnen beymißt; wegen des Stolzes, den sie den Herrschern einflößen; wegen der Herabwürdigung der Unterthanen. Hieraus fließt unmittelbar, daß

eben

chen die geheiligten Irrthümer der Menschen es sind, zu deren gänzlicher Vernichtung das Interesse der Menschheit auffodert, welche sich also auch die gesunde Philosophie am angelegensten seyn lassen muß. Bürgerliche Unruhen und Revolutionen sind hiervon gar nicht zu besorgen. Je freyer die Wahrheit sprechen wird, desto einleuchtender wird sie seyn; desto weniger wird sie also auch die Menschen zu Unordnungen verführen.

Die Ursache demnach, warum der Atheism von jeher auch vorurtheilsfreye Personen beunruhigt hat, und noch beunruhigt, liegt darin, daß man die Gründe und Folgen desselben nicht genug entwikkelte. Man findet einen zu großen Abstand zwischen dem gemeinen Aberglauben und der absoluten Irreligion. Man glaubt also, einen weisen Mittelweg einzuschlagen, indem man gewissermaßen den Irrthum mit der Wahrheit zu vermählen sucht; man läßt allenfalls das Princip zu, aber man verwirft die Folgerungen. So behält man das Phantom bey, und wird nicht gewahr, daß dieses über kurz oder lange dieselben Wirkungen und Thorheiten in den Köpfen der Menschen hervorbringen muß, die man doch gerne verhüten oder ausrotten wollte.

Die meisten ungläubigen und philosophischen Reformatoren behauen einen vergifteten Baum, wagen es aber nicht, die Axt an die Wurzel zu legen; als ob aus dieser Wurzel nicht bald derselbe Stamm wieder hervorschießen würde. Die Theologie oder die Religion werden immer brennbaren Stoff enthalten; und dieser wird in der Phantasie der Menschen sich immer auf's neue entzünden. So lange die Priesterschaft das Recht haben wird, der Jugend die Köpfe

zu verdrehen, sie zu gewöhnen, vor Worten zu zittern, die Nationen durch den Namen eines furchtbaren Gottes zu beunruhigen, wird auch der Fanatismus der Tyrann der Geister seyn, und der Betrug wird nach Willkühr in den Staten Verwirrung erzeugen und verbreiten können. Das anfangs unbedeutend scheinende Phantom, durch die Phantasie der Menschen stets genährt, ausgebildet, vergrößert, wird nach und nach ein hinlänglich mächtiger Koloß werden, um alle Köpfe in Verwirrung zu bringen, und bürgerliche Reiche zu zerstören. Der Deismus also ist überhaupt ein System, wobey der menschliche Geist nicht lange verweilen kann, ohne daß sein wahres Wohl darunter leidet. Auf einer Chimäre erbaut, muß er bald und nothwendig in einen gefährlichen Aberglauben ausarten.

* * *

Absichtlich habe ich den Inhalt des Systeme de la nature ausführlicher dargestellt. Weder im Alterthume, noch in den neueren Zeiten, ist der Naturalismus und Fatalismus so vollständig, scheinbar gründlich und blendend, und mit so sorgfältiger Hinsicht auf die entgegengesetzten Systeme der Theologie und Moral vorgetragen worden, wie es von dem Verfasser des Systeme de la nature geschehen ist. Er ist daher auch als der Herold des neuern Atheismus, besonders so wie dieser aus den Schriften der sogenannten Encyklopädisten hervorleuchtet, zu betrachten. Die übrigen französischen Naturalisten haben nur seine philosophischen Gründe wiederholt, weiter ausgeführt, mit ihrem Witze ausgestattet, oder sie durch Spöttereyen über die positive Religion, und die Erkenntniß-

quelle

quelle derselben, die Bibel, zu unterstützen gesucht. Für Leser, die nicht in der philosophischen Speculation sehr geübt, und mit dem Geiste der verschiedenen philosophischen Systeme sehr vertraut sind, kann es daher auch keine gefährlichere Schrift geben, als das Systeme de la nature; zumal da der Verfasser bey allem seinem Eifer für Naturalismus und Fatalismus doch die Nothwendigkeit der Moral behauptet, und diese auf eine eigene Weise zu begründen sucht. In manchen einzelnen Puncten, besonders was die falschen Religionen, und den Misbrauch des Christenthums betrifft, hat er auch unleugbar Recht, und dieses ist es vorzüglich, was für seine Philosophie überhaupt einnimt.

Die Hauptfrage, von deren Entscheidung die Gültigkeit des Naturalismus und Fatalismus, wie er hier aufgestellt worden ist, abhängt, ist diese: Ob sich das Weltall, wie es ist, namentlich die intellectuale und moralische Welt, einzig aus den Gesetzen der Bewegung der ewigen Materie, aus dem bloßen Mechanismus, erklären lassen?

Hier bleiben aber zwey Puncte übrig, die in dem Mechanismus ihre Auflösung nicht finden, die Zweckmäßigkeit der Dinge, und die Freyheit. Die Materie, soweit wir sie durch Erfahrung kennen lernen, ist ein System blinder Kräfte, deren Wirksamkeit freylich gewissen Gesetzen, die in der Natur der Materie selbst ihren Grund haben, unterworfen ist; aus denen sich aber Alles, was wir auf Vernunft zurückführen, schlechterdings nicht herleiten läßt. Ein blindes Schicksal für den Urheber der Zweckmäßigkeit halten; die Vernunft zu einem Producte der Unver-

 nunft

nunft machen, ist doch der offenbarste Widerspruch. Wollte man auch eine zweckmäßige Wirksamkeit in der sogenannten leblosen organischen Natur, und auch in der thierischen Welt leugnen; so ist sie doch in der Natur des Menschen unverkennbar. Es existirt eine menschliche Kunst, die nach Zwecken wirkt, und mit welcher die Natur bey ihrer Thätigkeit eine Analogie hat; so daß sich auch die Natur als das unermeßliche Laboratorium eines unendlich mächtigen und weisen vernünftigen Künstlers ansehen läßt. Das Vermögen des Menschen aber, nach einem Zweckbegriffe zu wirken, für eine zufällige oder gar nothwendige Combination der Bewegkräfte der Materie zu erklären, ist eine Erklärung, die sich nie beweisen läßt, und also auch für die Vernunft ewig unbefriedigend bleibt. Abstrahiren wir von aller Intelligenz, allem vernünftigen Principe in der Natur, so ist die Zweckmäßigkeit der Naturwirkungen schlechthin unbegreiflich. Keine Kraft weiß von der anderen; jede wirkt blind und unabsichtlich; wie wäre eine Zusammenstimmung der Kräfte zu Zwecken, und wiederum aller dieser einzelnen Zwecke zum Ganzen möglich? Es ist auch eine auffallende Lücke in dem Systeme der Natur, daß der Verfasser nicht versucht hat, die Zweckmäßigkeit aus den bloßen Bewegkräften der Materie, und mannichfaltigen Combinationen derselben herzuleiten. Muß man aber einmal, um die Zweckmäßigkeit zu begreifen, ein von der Materie wesentlich verschiedenes Princip, eine Weltintelligenz, oder ein Princip aller Intelligenzen überhaupt annehmen; so verliert der Naturalismus die Einheit und Selbstständigkeit seines Princips, der sich selbst bewegenden Materie, und kann sich nicht gegen den Theism behaupten.

Zu einer Prüfung aller der Gründe, die der Vf. für den Fatalismus vorgebracht hat, ist hier nicht der Ort. Sein Naturalism hängt mit diesem auf's genaueste zusammen. Nur Eines hat er hinreichend zu erklären unterlassen, woher das Bewußtseyn der Freyheit beym Menschen stamme, wenn dieser nichts weiter, als eine Maschine ist, die durch ein ewig nothwendiges Schicksal determinirt wird? Sein Moralsystem, das er in der Folge entwickelt, steht auch mit seinem Determinism in dem geradesten Widerspruche. Er giebt einen Unterschied des Guten und Bösen in den menschlichen Handlungen zu. Jenes ist das, was dem Menschen selbst und Andern nützt; dieses ist das, was ihm und Andern schadet. Nach dieser Voraussetzung empfiehlt er also auch Pflichten des Wohlwollens und der Menschenliebe gegen Andere. Wie sind aber diese Pflichten und ihre Erfüllung möglich, wenn bey den Handelnden gar keine Freyheit obwaltet? Herrscht in Allem, was der Mensch empfindet, vorstellt, will und thut, ein nothwendiges Schicksal; so ist alle Moral nur Tand, und alle Moralität Wahn und Täuschung. Der größte Bösewicht, dessen Handlungen ihm selbst und der Gesellschaft am nachtheiligsten sind, handelt alsdenn so, wie ihn das Schicksal mechanisch determinirt, und kann nicht anders handeln; so wie der wohlwollendste edelste Mensch ebenfalls nur ein Werkzeug in der Hand der fatalen Nothwendigkeit ist. Es kann hier weder von Laster und Schuld, noch von Tugend und Würdigkeit die Rede seyn. Die Moral, welche der Verfasser mit seinen theoretischen Principien in Verbindung zu setzen, und sogar aus diesem herzuleiten sucht, ist an sich selbst nur erschlichen, und jenen Principien geradehin entgegengesetzt. Daß aber durch

durch den Naturalismus und Fatalismus alle Moralität aufgehoben wird, und als Chimäre und Täuschung erscheint, ist ein Hauptvorwurf, welchen man dieser philosophischen Vorstellungsart machen kann.

Auf eine unwiderlegliche Art hat der Verfasser gezeigt, daß keine theoretische Erkentniß von Gott und seinen Eigenschaften möglich ist, und daß eine jede Theologie, die eine solche zu enthalten vorgiebt, aus innern Widersprüchen besteht. Eben so richtig urtheilt er auch über die verderblichen Folgen des religiösen Aberglaubens, der Herrschsucht der Priester, für das menschliche Geschlecht. Allein Beweise seines Naturalismus hat er mit Unrecht hiervon entlehnt. Wenn auch keine theoretische Erkentniß von Gott möglich ist, so sind wir doch zum Glauben an eine intelligente und moralische Gottheit berechtigt, die der Urheber des Reichs der Natur und der Sitten ist, und deren Wesen und Verhältniß zur Welt eben darum nicht erkannt werden kann, weil keine Eigenschaft endlicher Dinge auf sie paßt. Wenn falsche Religionen und Aberglauben verderbliche Wirkungen für die Völker hervorbringen; so kann man keineswegs dasselbe von einer wahren auf Moralität gegründeten Religion, vielmehr muß man von dieser schlechthin das Gegentheil behaupten. Daß aus dem verbreiteten Naturalismus und Vernachlässigung aller Religion auch die größte Sittenlosigkeit der Erfahrung nach sowohl bey Individuen als bey Völkern entspringen kann und wirklich entspringt, hat der Vf. viel zu wenig in Erwägung gezogen. Es mag freylich einzelne Menschen geben, die auch bey naturalistischen Principien dennoch Rechtlichkeit und Wohlwollen gegen ihre Mitmenschen beobachten; deren Charakter also

so durch den Mangel an Religion nicht zum Schlimmen ausartet; allein bey dem großen Haufen selbst der cultivirtesten Nationen wird aller Erfahrung nach dieses niemals der Fall seyn. Eine moralische Religion wird deßwegen auch immer Bedürfniß und Wohlthat für die Völker bleiben, und eben diese wird auch dem Aberglauben und jedem hierarchischen Unfuge vorbeugen *).

* * *

Fast um dieselbe Zeit mit dem Systeme der Natur erschien das Werk des J. B. Robinet de la nature, das aber eine jenem ganz entgegengesetzte Tendenz hat; daher ich es itzt des Contrastes wegen zugleich mit jenem characterisiren will **).

Der Verfasser verfolgte in demselben vier Hauptzwecke. Erstlich wollte er eine bessere Theodicäe begründen, als die bisherige Philosophie aufgestellt hatte. Ein durchaus gutes Wesen kann nicht Urheber des Uebels und des Bösen seyn; selbst nicht durch eine bloße Zulassung, welche die Folge vorheriger guter Rathschlüsse war; denn sofern die Gottheit absoluter Beherrscher der Ereignisse ist, müssen auch

*) Vgl. Examen du Materialisme, ou Refutation du *Systeme de la nature.* Par Mr. *Bergier;* à Paris 1771. 2 Tomes. 8. — Observations sur le livre intitulé: *Systeme de la nature.* Par Mr. *M. J. de Castillon;* à Berlin 1771. 8. — Reflexions philosophiques sur le *Systeme de la nature.* Par Mr. *Holland;* à Paris. 1772. 8. — Le vrai sens du *Systeme de la nature* (par *Helvetius*); Ouvr. posth. à Londres 1774. 8. Deutsch: Frankfurt und Leipzig 1783. 8.

**) De la nature. Par *J. B. Robinet;* à Amsterdam 1761-68; V Voll. 8.

auch die Folgen von Rathschlüssen in ihrer Gewalt stehen, und bey jener Voraussetzung komt man also in Gefahr, die höchste Bosheit mit der höchsten Güte vereinigen zu müssen. Robinet wollte also dagegen zeigen, daß vermöge einer metaphysischen Nothwendigkeit in einer endlichen Welt das Uebel wesentlich mit dem Guten verbunden sey; daß daher von beyden ohngefähr eine gleiche Summe in der Welt existire; und hieraus ein nothwendiges Gleichgewicht des Uebels und des Guten in der Natur entspringe, welches die Harmonie derselben bewirke.

Zweytens wollte R. die Principien der Erzeugung und Fortpflanzung in der Natur aufklären. Die Analogie der Natur fodert, daß vom Atom, der sich unserer sinnlichen Wahrnehmung entzieht, bis zum leuchtenden Weltkörper, alle Wesen sich auf dieselbe Art wieder erzeugen. Vermöge der Einförmigkeit dieses Gesetzes sehen wir alle Reiche, Gattungen und Arten der Natur sich erneuern und immer wiederkehren. Mit Hülfe einer genauen Logik und einer hinlänglichen Menge von Thatsachen, muß sich also die einförmige Erzeugung der Naturdinge, die anfangs parador scheint, mehr als wahrscheinlich machen lassen.

Drittens da auch der Verfasser der Hypothese der Englischen Philosophen beypflichtete, daß die Moralität sich auf einen besondern Instinct im Menschen gründe; so wollte er den Faden der Untersuchung hierüber da aufnehmen und fortsetzen, wo ihn jene fallen ließen. Er wollte den Mechanismus dieses sechsten (moralischen) Sinnes entwickeln, der den übrigen Sinnen ähnlich, aber edler, als sie,

und,

und, anstatt daß jene bloß zum Gebrauche des Individuum's dienen, für die gesamte Menschengattung bestimmt ist. Hiermit hieng denn auch eine Erörterung des Einflusses der Theorie vom moralischen Sinne auf die bürgerliche Gesellschaft und die Gesetzgebung zusammen.

Viertens. Unter Geistern versteht Robinet denkende Substanzen, wie auch ihr Wesen und Ursprung beschaffen seyn möge, über welche letztern Puncte er sich nur Muthmaßungen erlaubt. Die Theorie der Thätigkeit dieser Geister nach den Regeln der Optik und Akustik, als beständigen und unwandelbaren Principien, nennt er die Physik der Geister, die den Beschluß seines Werkes ausmacht.

Das Raisonnement, wodurch Robinet zuvörderst seine Theodicäe zu begründen sucht, ist in seinen Hauptmomenten folgendes:

I. Nur das Unendliche ist unwandelbar; es ist ganz und immer, was es ist, und kann kein neues Seyn empfangen. Eben so wird auch das, was nicht ist, nicht verändert, sondern bleibt immer in derselben Negation des Daseyns. Zwischen beyden, dem Unendlichen, und dem Absolutnegativen, liegt das Endliche in der Mitte. Man kann weder von ihm sagen, daß es unwandelbar, noch auch, daß es nicht sey. Es ist vielmehr das schlechthin Veränderliche. Jedes endliche Ding hat die Existenz nur zum Theile, und die Portion, welche es davon auf einmal besitzt, ist die möglich kleinste. Sie ist durch den gegenwärtigen Augenblick begrenzt; denn das Endliche ist schlechterdings keiner Dauer fähig. Könte das Endliche mehr Momente nach

nach einander in demselben Zustande beharren, so würde es auch eine längere Zeit dauern können, und dann würde man die Dauer in der Zeit mit der Ewigkeit verwirren, obgleich die eine eben so wesentlich veränderlich, als die andere beständig ist.

Die endliche Existenz enthält gleichwohl eine Art von Unendlichkeit. Sie resultirt aus einer unendlichen Summe unendlich kleiner Existenzen, wie eine unendliche Summe unendlich kleiner Ausdehnungen einen endlichen Raum bewirkt. In gewissem Sinne kann man mit Wahrheit sagen, daß die Geschöpfe in jedem Augenblicke leben und sterben. Sie sterben, indem sie in jedem Augenblicke die Existenz verlieren, die sie den Augenblick vorher hatten; und nichts desto weniger leben sie, weil die augenblickliche Existenz, welche sie in einem Momente verlieren, unmittelbar durch eine neue Existenz von derselben Art wieder ersetzt wird. Robinet wendet diese Ideen sehr interessant auf die Schöpfung des Universum's an, und beweist daraus, daß eine unendliche Macht erfodert wurde, um das Universum aus der Nichtexistenz zum Daseyn zu erheben, und es in diesem zu erhalten.

II. Alle Naturdinge bedürfen einer Nahrung, und zwar erhält sich die Natur immer auf ihre eigene Kosten. So nähren sich die überall verbreiteten und unter einander gemischten Elemente gegenseitig. Das Feuer verzehrt die Luft und fast alle andre Dinge; die Luft sättigt sich mit Wasser, und wird nach dem verschiedenen Grade der Sättigung dicker oder dünner genannt; das Wasser seinerseits wird von Luft und Feuer geschwängert; und die Erde nährt sich von allen den heterogenen Substanzen, die sie aufnimt, und die man als ihre Erzeugnisse betrachtet. Dasselbe Phänomen

bie-

[illegible] der Himmel war. Es ist nicht unwahr-
scheinlich, meynt Robinet, daß die leuchtenden
Himmelskörper ihre Nahrung von den Dünsten em-
pfangen, welche ihnen die dunkeln Himmelskörper
zusenden; und daß umgekehrt die natürliche Nahrung
dieser der Zufluß der Feuertheilchen ist, welche jene
ihnen unaufhörlich zuströmen lassen. Auf eine ana-
loge Weise gilt auch dasselbe bey den Mineralien,
Pflanzen, und in der thierischen Natur. So ver-
zehrt eine Hälfte der Natur die andere, und wird
wieder von ihr verzehrt, und die Nahrung der Natur-
dinge auf Kosten anderer ist zugleich ein Princip ihrer
Zerstörung.

III. Eine dritte nothwendige Eigenschaft der Na-
turwesen, wodurch sie zugleich im Ganzen erhalten,
und im Einzelnen wieder destruirt werden, nachdem
sie ihren Beytrag zur Erhaltung des Ganzen geleistet
haben, ist die Reproduction derselben. Die Ge-
schöpfe haben das Leben weniger, um es zu genießen,
als um es auf ihres Gleichen fortzupflanzen, und die
Arten der Dinge zu erhalten, um deren willen die Na-
tur sich lediglich für die Individuen interessirt. Wenn
zwey Körper gegen einander stoßen, geht eben so viel
Bewegung auf der einen Seite verloren, als von der
anderen mitgetheilt wird. Eben so in der Hervorbrin-
gung eines Wesens durch zwey andere Wesen verlie-
ren diese beyden eben so viel am Leben, als das neue
daran gewinnt. Robinet sucht ausführlich zu be-
weisen, wie die Natur in der Entwickelung der Orga-
nisationen zur Reife, von den ersten Keimen des Da-
seyns an, Alles auf die Fortpflanzung richtet, und
wie sie am meisten für diesen Zweck bey den Geschöp-
fen sorgt, wenn auch andere Zwecke, die sonst dem

Geschöpfe möglich wären, die aber durch die Umstände gehindert werden, sich nicht sollten erreichen lassen können. Das *Alter* komt nur dem *Individuum* zu Gute, und ist auch nur für dieses bestimt, nicht für die *Art*. Das Individuum, wenn es dem Zwecke der Natur entsprochen hat, ruht sich endlich aus, und genießt sein eigenes Daseyn. Jedes Individuum hat eine verhältnißmäßige Portion von Kraft, um sein Daseyn fortzupflanzen. Von dieser Kraft ist überhaupt eine gewisse Quantität im Universum, die unter alle lebendige Wesen vertheilt ist. Die neuen Zeugungen ersetzen also nur die alten, die gewesen sind.

IV. Der Mensch hält sich gewöhnlich für den Mittelpunct, um welchen sich die ganze Schöpfung dreht, und für den Hauptzweck derselben. Er wähnt, daß die Harmonie des Universum's bloß zu seinem Vergnügen existire, entweder um seinen Geist aufzuheitern, oder um seinen Sinnen zu schmeicheln. Dies ist inzwischen nur ein leerer Hochmuth des Menschen. Die Ordnung der Natur besteht keinesweges in Beziehungen aller Naturwesen auf ein einziges. Man hat geglaubt, durch eine solche Hypothese die Güte Gottes zu ehren; allein diese Hypothese ist der Traum eines Sybariten, während seine Vernunft schläft, der entfliegt, sobald seine Vernunft erwacht. Die Harmonie der Natur ist durchaus nicht um der Menschen willen, sondern um der *Vollkommenheit der Natur selbst willen* da.

Die Harmonie der Natur besteht in der Unendlichkeit der Formen der Materie, die wieder zwey andere Unendlichkeiten, der regelmäßigen und der unregelmäßigen Formen, in sich schließt, und doch ein

Ganzes ausmache. Sie besteht ferner in den unendlich mannichfaltigen Eigenschaften der Körper, von denen keine weder absolut gut, noch absolut böse ist. Sie besteht endlich in der Verschiedenheit der Geister und der Charaktere, wo immer das Gute dem Bösen das Gleichgewicht hält, nicht nur die Wissenschaft der Unwissenheit, die Wahrheit dem Irrthume, die Tugend dem Laster; sondern auch die Vortheile der Wissenschaft, Wahrheit und Tugend die Nachtheile der Unwissenheit, des Irrthums und des Lasters, ausgleichen, und zum Besten des Ganzen sämtlich dienen. Die Verbindung des Guten und Uebels war also in dem Plane jeder möglichen Schöpfung endlicher Dinge nothwendig. Jede Veränderung des Einen erzeugt eine proportionirte Veränderung des Andern, und wenn das Schauspiel des Universum's im Guten unendlich mannichfaltig ist, so muß es auch alle Nuancen des Uebels haben. Die Mannichfaltigkeit der Natur und ihre Harmonie zum Ganzen erfodert Licht und Finsterniß, Kälte und Wärme, durch das Verhältniß der Himmelskörper zu unserer Erde. Sie ist aber nirgend auffallender, als in der regelmäßigen Succeßion der Wesen, wo stets die Zerstörung lebendiger Keime andern zum Leben Platz macht; in den schicklichen Mitteln zur Erhaltung der Individuen auf eine gewisse Zeit und zur Fortpflanzung der Arten, welche Mittel gleichwohl wieder wirksam zur Zerstörung sind, damit sich keine Art zu sehr zum Nachtheile anderer Arten vervielfältige, und eine zu lange Dauer einer Generation das Gedeihen der folgenden hindere.

Sieht man auf die Individuen, so sollte man glauben, daß Alles stirbt, Alles vergeht, Alles vernichtet wird. Sieht man auf die Gattungen, so soll-

te man glauben, daß Alles ewig und unveränderlich sey. Wie wäre aber dieses Verhältniß in der Natur, diese Harmonie des unendlich Mannichfaltigen zum Ganzen, ohne eine Verbindung des Wohles und Uebels, des Guten und Bösen, möglich? Die Harmonie der Natur ist also der vollkommne Einklang des Uebels und des Guten; und hierin besteht die Theodicäe.

Die vollkommenste Erkentniß der Harmonie des Universum's hat derjenige Geist, der mit der Idee aller Mannichfaltigkeiten des Guten im Universum auch die aller Formen des Uebels vereinigt. Aus demselben Principe läßt sich nach der Meynung des Verfassers auch die Existenz des Schmerzes insbesondre bey den empfindenden Substanzen rechtfertigen. Die Naturwesen konten nicht empfindende Substanzen seyn, ohne Organe zu haben, und diese mußten angenehmen und schmerzhaften Reizen ausgesetzt seyn; damit in dem allgemeinen Systeme der empfindenden Substanzen eine Quantität des Schmerzes existire, die genau der Quantität des Vergnügens gliche. Die Meynung, daß die Summe der angenehmen Empfindungen die Summe der unangenehmen weit übersteige, schon dadurch, daß Menschen und Thiere so viel Mittel in ihrer Gewalt haben, den letzteren auszuweichen, bemüht sich Robinet eifrig, zu widerlegen.

Eben diese Gleichheit des Uebels und des Guten erhält sich auch in den Zuständen der bürgerlichen Gesellschaft. Der Mensch ist ein geselliges Wesen, mit einem thätigen Geiste, und einer Vernunft begabt, die einer unendlichen Vervollkommnung fähig ist. Die bürgerliche Gesellschaft ist das nothwendige Princip der Entwickelung seiner Fähigkeiten als Menschen, und

mit ihr und durch sie werden die Gesetze, der Handel, der Krieg, die Künste, Reichthum und Armuth, Ehre und Schande, und alle übrigen gesellschaftlichen Verhältnisse und Einrichtungen in den Plan der Natur aufgenommen. Der Mensch verliert durch die Gesellschaft an seiner ursprünglichen Freyheit; allein er wird dafür durch die öffentliche Sicherheit entschädigt. Indem er sich des Rechts begiebt, Güter zu erwerben, ohne alle Rücksicht auf seinen Gleichen, erwirbt er ein anderes, sich alle gleichsam zinsbar zu machen, daß sie zu seinem Wohle und seiner Unterhaltung beytragen müssen. Der Schwache wird durch die Unterstützung der Gesetze dem Stärkern gleich.

Inzwischen ist nicht zu vergessen, daß in jedem State eben so viele Menschen bey dem Unglücke desselben interessirt sind, als andere Bürger bey dem Flore desselben, weil ihr eigener Wohlstand auf's genaueste mit dem seinigen verbunden ist. Das Interesse, diese große Triebfeder der menschlichen Handlungen, welche Alles für Alle und gegen Alle in Bewegung setzt, wird gerade so viel Unordnung als Harmonie, so viel Gutes als Uebel, in die Gesellschaft hineinbringen. Erwägt man die Staten, daß es darin Regenten, Gesetze, eine Religion, eine Moral, eine bürgerliche Ordnung, einen Handel, gehorsame und treue Völker, patriotische Helden, uneigennützige Obrigkeiten giebt; so kann man nicht umhin, die bürgerliche Gesellschaft zu bewundern. Denkt man aber zugleich an die Meuchelmorde, Meyneide, Verräthereyen, Räubereyen, Treulosigkeiten, Metzeleyen, an die Verbrechen aller Art, die sich ebenfalls in Staaten ereignen; so wird man vom Unwillen ergriffen, und fühlt sich geneigt, das menschliche Geschlecht zu hassen.

sey. Diese entgegengesetzten Empfindungen entspringen natürlich beym Anblicke der entgegengesetzten Scenen, welche die menschliche Gesellschaft darbietet. Gleichwohl muß das genaue und beständige Gleichgewicht des Guten und Uebels, das aus der bürgerlichen Gesellschaft im Ganzen entspringt, uns lehren, das eine um des andern willen zu ertragen, die hohe Idee herabzustimmen, die uns die Vortrefflichkeit einzelner Menschen von der Gattung geben könte, durch die Betrachtung der ausgezeichneten Bosheit Anderer.

Robinet wirft die Frage auf: Könte Gott das Uebel in der Welt verhindern? —

Es ist ein anerkannter Grundsatz, daß die göttliche Allmacht sich nicht auf das Unmögliche erstrecke. Man kann schlechthin leugnen, daß Gott z. B. einen Berg ohne Thal, oder sonst etwas sich geradezu Widersprechendes hervorbringen könne, und Niemand wird hierin eine Beschränkung der göttlichen Allmacht finden. Ließe sich also beweisen, daß die Negation des Uebels in der Natur einen Widerspruch enthält; so wäre die obige Frage zur Befriedigung beantwortet.

2. Ferner: Alles Erschaffene ist endlich, und alles Endliche ist unvollkommen und mangelhaft; denn eine Vollkommenheit des Wesens und der Eigenschaften kann nur dem Unendlichen zustehen. Um alles Uebel in der Welt aufzuheben, wäre zuvörderst das einzige Mittel, das ganze Natursystem so abzuändern, daß gar keine Veranlassung zum Schmerze für die empfindenden Substanzen mehr obwaltete. Dann würde auch alles physische Uebel verschwinden. Der Verstand und der Wille müßten der Unregelmäßigkeit und Unordnung durchaus unfähig seyn; und bey dieser Ein-

Einrichtung derselben würde es auch weder Irrthum, noch Laster geben; allein diese vorgeschlagene Abänderung der Natur ist unmöglich. *Eine geschaffene* Welt, so gut sie seyn mag, ist immer mangelhaft, ihrem Wesen nach; in ihrer Totalität, in jeder Verbindung ihrer Principien, und in jeder Beziehung der Wesen, welche sie enthält, zu einander. Die reine, absolute, vollkomne Güte komt nur dem Unendlichen und Unerschaffenen zu. So wie ein unendliches Wesen möglicherweise keine beschränkte Güte haben kann; so widerspricht es auch der Natur eines endlichen Wesens, daß die Natur desselben absolut vollkommen und unbeschränkt sey. Dies läßt sich zunächst auf die Ordnung der Elemente im Universum, und auf das Gute der mannichfaltigen Combinationen der Materie anwenden, das seiner Natur nach nicht ohne Mängel seyn kann. Wäre ein Gut frey von allem Uebel, würde es ein unendliches Gut seyn; es wäre keines Wachsthums, keiner Verminderung, überhaupt keiner Veränderung fähig; denn dies würde eine Mangelhaftigkeit desselben ausdrücken. War es nun aber der göttlichen Allmacht unmöglich, das *Unendliche hervorzubringen*; so konte sie auch nicht eine durchaus gute und fehlerlose Welt schaffen; und was ihr zu einer Zeit unmöglich ist, ist es für sie schlechthin; so daß folglich die Aufhebung des *physischen Uebels* im Universum eine sich selbst widersprechende Unmöglichkeit ist.

Auch die *Irrthümer* des Verstandes und die *Laster* des *Willens* haben eben so in der Unvollständigkeit dieser beyden Vermögen ihren Grund, d. i. darin, daß sie *nicht unendlich* sind. Erschaffne Wesen können aber nicht unendlich seyn, und es

folgt nothwendig durch ihre Natur der Schranken; daß es eben so unmöglich für Gott ist, Irrthum und Laster schlechthin aufzuheben, als dem Verstand und Willen ihre Schranken gänzlich zu nehmen. Die Gottheit mag die Grenze des Endlichen so weit entfernen, wie sie wolle; sie würde nie ein Endliches zum Unendlichen zu machen im Stande seyn. Zwischen einer Intelligenz, die ihrer Natur nach dem Irrthume unterworfen, und einer solchen, die ihrer Natur nach untrieglich ist, giebt es gar kein Mittelding. Nicht mehr zwischen einem absolut gerechten Willen, und einem solchen, der nothwendig der Ungerechtigkeit fähig ist.

Die Frage nach der Möglichkeit des physischen und moralischen Uebels im Verhältnisse zur Gottheit kann man demnach so bestimmen: War es für die Gottheit möglich, eine schlechthin gute Ordnung der Dinge, einen untrieglichen Verstand, und einen absolut gerechten Willen zu erschaffen? Diese Frage wird Niemand zu bejahen wagen. Die absolute Güte, Untrieglichkeit und Gerechtigkeit sind Eigenschaften der Gottheit allein; sie kann sich derselben nicht entäußern, ohne daß sie aufhörte zu seyn, was sie ist; noch kann sie ein Geschöpf damit begaben, ohne sie sich selbst zu entziehen, was sich widerspricht. Die unendlichen Eigenschaften Gottes sind an sich selbst unverträglich mit einer erschaffenen Welt. So wie ein unendlicher Abstand zwischen dem Nichts, und dem Seyn, ist; so ist er nicht geringer zwischen dem Geschöpfe, und seinem Schöpfer.

Man könte sagen, daß Gott, um das moralisch Böse in der Welt zu verhüten, den Menschen unwiderstehlich zum Guten habe bestimmen können. Ei-

nige

nige haben sogar gezweifelt, daß dieses für Gott mög-
lich gewesen seyn würde, auch ohne dem Willen des
Menschen Zwang anzuthun. Diese letztere Behaup-
tung erklärt der Verfasser jedoch mit Recht für unver-
ständlich. „Der Wille kann schlechterdings nicht an-
ders unabänderlich zum Wollen des Guten bestimmt
werden, als wenn ihm die Fähigkeit, das Böse zu
wollen, durchaus genommen würde. Behält der Wil-
le die letztere Fähigkeit, so wird er auch zu beyden
Contrarien, dem Guten und Bösen, gleich geneigt
seyn. Er wird also bald das Gute, bald das Böse
wollen, und es ließe sich kein anderer Grund hiervon
angeben, als eben das Vermögen des Willens, sich
bald zu dem einen, bald zu dem andern hinzuneigen.
Auch läßt sich nicht annehmen, die Gottheit habe den
Menschen in Umstände versetzen können, die für seine
natürliche Gerechtigkeit so günstig wären, daß er nie
von dieser abgewichen wäre. Was hätten dies für
Umstände seyn sollen bey einem Wesen, dessen natür-
liche Gerechtigkeit allemal unvollkommen ist, und das
folglich dem Laster nicht unbedingt auszuweichen ver-
mag? Es gehört mithin zum Wesen des menschli-
chen Willens, daß er das Vermögen habe, das Gu-
te und Böse zu wollen, und Gott konte keineswegs
denselben unabänderlich zum Guten determiniren, oh-
ne die Natur desselben zu vernichten. Auch würde
ein absolut guter Wille eben so unendlich seyn, wie
ein absolut böser; und beydes steht mit den Schran-
ken eines endlichen Wesens im Widerstreite.

Noch führt Robinet drey andere Sätze aus,
die natürliche Folgen aus seinen Principien waren:
1. Es kann nicht mehr und nicht weniger Uebel und
Gutes in der Welt geben, als sich wirklich darin be-

halten. II. Die vortrefflichsten Wesen sind nothwendig auch die lasterhaftesten, weil die Summe des Bösen immer mit der Summe des Guten im Gleichgewichte steht. III. Es giebt in der Natur keine Art der Dinge, die absolut besser wären, als die anderen.

Bey R's. Erläuterungen des ersten Satzes will ich nicht verweilen; ich will mich hier nur auf die beyden andern einschränken, sofern sie zu auffallend paradox zu seyn scheinen. Der zweyte Satz geht aus folgendem Raisonnement hervor: Jeder Grad des Guten ist nothwendig verbunden mit einem ihm gleichen Grade des erschaffenen Bösen. Diejenigen Substanzen, die den höchsten Grad des Guten enthalten, enthalten zugleich den höchsten Grad des Bösen. Die vortrefflichsten Wesen sind also nothwendig zugleich die lasterhaftesten. Man denke sich eine Ordnung vernünftiger Wesen, die den Menschen an Vollkommenheit eben so weit überträfen, wie er die Thiere übertrifft; so würden bey jenen auch verhältnißmäßig ärgere Unvollkommenheiten seyn, als bey dem Menschen in Beziehung zu den Thieren sind, die gar keiner eigentlichen Laster fähig sind. Die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Menschen verhält sich, wie ihre Distanz vom Unendlichen. Je weniger sie der absoluten Unabhängigkeit unterworfen sind; desto unabhängiger sind sie selbst, und desto mehr gleichen sie gewissermaßen der absoluten Unabhängigkeit. Aber je mehr sie auch sich selbst überlassen sind, desto weiter sind sie entfernt von der Quelle der Ordnung und des absoluten Guten; sie gerathen also desto mehr in Unordnung und Elend, und das macht ihre relativ größere Unvollkommenheit aus.

nun Robinet meynt daher: Eine bessere Welt, als die unsrige, könte nur eine viel schlechtere seyn; aus einer vollkommeneren Combination der Elemente würden auch grössere Inconvenienzen entstehen; die Meteore würden fürchterlicher seyn; die zarter organisirten Thiere würden zwar eine lebhaftere Wohllust empfinden; aber auch dafür desto empfindlichere Schmerzen leiden; die hellern Geister würden mehr und grössere Entdeckungen machen, aber auch die Masse der Irrthümer in eben dem Verhältnisse vermehren; der kraftvollere und thätigere Wille würde mehr Fähigkeit zur Tugend, aber auch mehr zum Laster haben.

Noch bewundernswürdiger, als die Gradation der Wesen, ist, daß ungeachtet der Subordination der niedrigsten Wesen unter die höchsten, doch unter ihnen insofern eine vollkomne Gleichheit ist, als diese durch das genaue Gleichgewicht des Guten und des Uebels hervorgebracht wird. Woher könte ihre Ungleichheit kommen, wenn sie möglich wäre? — lediglich von einer absoluten Güte. In Beziehung auf eine grössere relative Güte, die immer durch ein gleiches Laster aufgewogen wird, kann sie wohl zur Unterscheidung einer Art von der anderen dienen; aber sie kann niemals einen Anspruch auf wahre Superiorität geben. Sollte eine Art der Wesen wahrhaft besser, als die anderen seyn; so müßte nach Abzug der Summe der Uebel von der Summe des Guten ein Rest von reiner Güte übrig bleiben; und diese reine Güte ist überhaupt nicht im Endlichen zu suchen, wo die beyden Grössen des Guten und Uebels stets sich gleich, nach Abzug der einen von der anderen, nur ein Zero übrig lassen. Der Urheber der Natur hatte auch gar keinen Grund, eine Art der Geschöpfe auf Kosten der übri

übrigen zu begünstigen. Der blosse Wille ist nur
zur [illegible]. Bloß die Güte Gottes hat
bey der Schöpfung den Vorsitz; und diese führt ihn
durchaus keine gehässige Vorliebe für die eine oder die
andere Gattung der Dinge ein. Wir bewundern ei
nen König, der auch die Geringsten seiner Unterthan
nen eben so wenig vernachlässigt, wie seine Günstlin
ge; und finden hierin den Maaßstab wahrer Größe
der Regenten. Sollte der Urheber der Empfindung
des allgemeinen Wohlwollens in der Seele der Köni
ge und Philosophen sich selbst widersprochen haben?
Da hätte er den Fürsten durch die partheyische Art,
womit Er selbst die Welt regierte, ein Beyspiel gege
ben, wie sie von ihrer Gewalt einen thörichten Ge
brauch machen könnten. Die natürliche und nothwen
dige Gleichheit der Arten der Geschöpfe aber, die hier
gemeynt ist, besteht darin, daß jede gerade so viel Ue
bel, als Gutes, habe. Sie haben zwar nicht alle ei
nen gleichen Antheil am Guten und Uebel; denn es
ist in die Augen fallend, daß ein Mensch mehr Gutes
und mehr Uebels habe, als eine Pflanze; aber in je
der Art ist die Summe ihrer Uebel der Summe ihrer
Güter gleich, und insofern kann keine absolut besser,
oder absolut schlechter, als die übrigen, genannt wer
den. Ein denkendes Wesen hat unstreitig einen Vor
zug vor dem bloß empfindenden: die größere Vollkom
menheit des Geistes: hingegen hat es dafür auch Feh
ler, die seinen Vollkommenheiten gleich sind. Das
Thier hat vor der Pflanze das thierische Bewußtseyn
voraus; das sinnliche Vergnügen und den Schmerz.
Der Mensch hat hundertmal mehr Vollkommenheiten,
aber auch hundertmal mehr Mängel; er hat tausend
mal mehr Vergnügen; aber auch tausendmal mehr
Schmerzen.

 Der

Der Verfasser geht hierauf zur Erörterung und zum Beweise des zweyten Hauptpunctes über, welchen er in seinem Werke sich vorgenommen hatte, aufzuklären; nehmlich der einförmigen Erzeugung aller Naturwesen. Da diese Materie mehr in die Naturgeschichte, als in das Gebiet der Philosophie gehört; so will ich seine Resultate nur kurz und im Allgemeinen andeuten.

Die beyden schwierigsten Gegenstände, obgleich die wesentlichsten für die Erzeugungstheorie, sind erstlich die Erzeugung lebender Geschöpfe, und zweytens die Verschiedenheit der Geschlechter. So wenig das Ausgedehnte aus dem Nichtausgedehnten entstehen kann, und wenn dieses unendliche mal gegeben und verbunden würde; eben so wenig kann das Lebendige aus dem Nichtlebendigen entspringen. Man muß durchaus lebende Wesen voraussetzen, damit ein lebendes hervorgebracht werde. Bloße organische Grundkörperchen (molecules organiques) können ein organisches Wesen erzeugen, genau von der Organisation, welche die Grundkörperchen haben; ein lebendiges Thier aber kann nie aus ihnen entstehen. Es heißt also nichts erklärt, wenn Büffon die lebendigen Thiere bloß aus einer Combination organischer Wesen herleitet. Das Lebendige kann nur aus Lebendigem, das größere Thier aus kleinern Thieren von derselben Art der Animalität, ein Hund aus kleinen Hundekeimen, ein Mensch aus kleinen Menschenkeimen hervorgehen.

Die Verschiedenheit der Geschlechter hält Robinet nicht schlechthin für zur Erzeugung nothwendig; sondern nur bey den Arten, welche sich durch Vereinigung der Geschlechter erzeugen. Er nahm also noch

zu

zu seiner Zeit die Geschlechtslosigkeit gewisser lebender Geschöpfe, und die Möglichkeit einer Fortpflanzung ohne Begattung an. Mit Recht verwarf er den Unterschied der Geschlechter, den man schon in den kleinen Samenthierchen hat entdecken wollen, die aber lediglich in der Phantasie der Entdecker existirten.

Diese ganze Untersuchung des Verfassers ist reich an scharfsinnigen und interessanten Bemerkungen. Seine Idee von ursprünglichen Keimen, aus denen bestimte organisirte und lebendige Individuen und Arten entstehen, wendet er auf die Elemente an. Z. B. Das Princip der Luft ist nur ein Keim der Luft. Vermöge der Verbindung mit Wasser und Feuer in verschiednen Graden geht der Keim nach und nach durch verschiedene Zustände des Wachsthums hindurch; er wird zuerst Luftembryo; dann vollkomne und reife Luft; er wird wieder seinen Keim absondern, veralten, sich auflösen, und sterben. Es scheint dies indessen doch eine zu weit getriebene Anwendung der Hypothese Robinet's zu seyn, und an Spielerey zu grenzen. Die Luft als Embryo, als Kind, als erwachsene Luft, als Greis, sind von der organischen und thierischen Natur entlehnte Zustände, die in Anwendung auf die rohen Elemente gar keinen Sinn haben.

Noch eine sonderbare Idee Robinet's muß ich hierbey berühren. Auf unserer Erde fängt die Erzeugung aller Naturdinge unter der kleinsten Form an, die für sie paßt. Der größte Baum ist anfangs nur ein Korn, das der Wind verweht. Der Mensch in seinem Ursprunge ist ein Wurm. Ein Fluß in seiner Quelle ist wie ein Eimer voll Wasser. Wollen wir nun die Generationen auf den andern Weltkörpern nach denen auf unserer Erde beurtheilen; so würden die

Dim-

Dinge auch hier zuerst eine sehr kleine Portion von Existenz haben, die sich nach einer gleichförmigen Graduation immer vergrößert, bis sie den Punct ihrer Vollkommenheit erreichen, bey welchem sie stehen bleiben, ihre Art vervielfältigen, und wieder aufgelöst werden, dem allgemeinen Loose aller Geschöpfe gemäß. Was nun von den Körpern wahr ist, welche die Fixsterne und Planeten enthalten; sollte das nicht auch von den Fixsternen und Planeten selbst wahr seyn? Wo würden aber denn die schönen Theorieen von der Formation jener unermeßlichen Weltkörper bleiben, die man aufgestellt hat, wenn diese Weltkörper ebenfalls auf dem Wege der Generation einer von dem andern erzeugt würden? Sie würden dann nicht von ihrem Anbeginne an die enorme Größe gehabt haben, die sie in ihrem gegenwärtigen Zustande haben; sondern sie hätten dieselbe nach und nach bekommen durch die natürliche Erweiterung eines Keims, der sich ausdehnt und zunimt. **Robinet** vermuthete daher, daß die Himmelskörper mit einer besondern Lebenskraft und einem Vermögen begabt seyen, ihres Gleichen hervorzubringen. Sterne erzeugen Sterne; sie werden, so zu sagen, gebohren, wachsen und sterben. In der That, fragt R., wie viel neue Productionen der Art hat man nicht am Himmel bemerkt? Wie viel andere Sterne sind verschwunden? Mehrere sind sichtbar größer geworden. Seit langer Zeit hat das Gestirn der Plejaden seinen siebenten Stern verloren; seit hundert Jahren hat das Sternbild des Eridanus zwey neue Sterne bekommen; vier andere sind um den Polarstern entstanden. Im J. 1626 verlor das Sternbild des Schwans einen seiner Sterne; zehn Jahre hernach erschien wieder einer an derselben Stelle, aber viel kleiner, als der vorherige; und itzt ist dieser ei-

ner

von den größten des ganzen Sternbildes. Die Planeten wären nach jener Hypothese ebenfalls mit dem Zeugungsvermögen versehen, und brächten wieder andre Planeten hervor. Wer weiß denn, ob die Sonne nicht ehedem noch andre Planeten gehabt hat, die nachher gestorben sind? Wer kann dafür bürgen, daß sich in der Folge nicht neue Planeten erzeugen werden? Die Trabanten des Jupiter, die Galilei 1610, und die des Saturn, welche Huygens und Cassini der Vater entdeckten, und der Trabant der Venus, sind vielleicht neu gebohren, und darum nicht früher entdeckt worden. Lebte Robinet zu unserer Zeit, so würde er vermuthlich auch die Entdeckung des Uranus, der Ceres und Pallas, auf dieselbe Weise erklärt haben. Ursprünglich waren die Keime der Sonnen und Planeten verworren unter einander gemischt; denn diese Mischung kann man als nothwendig zur Befruchtung der ersten Keime voraussetzen. Bis dahin lag die Finsterniß auf dem Abgrunde; die dunkeln Keime verhüllten das Licht der andern. Aber nach der Befruchtung trennten sie sich; die Lichtmaterie bevölkerte allmälig die Welt mit Sonnen, und die dunkle Materie brachte mehr oder weniger Planeten um jede Sonne in verschiedenen Entfernungen hervor.

Das dritte von Robinet bearbeitete Hauptstück ist die Hypothese vom moralischen Sinne. In Ansehung dieser will ich nur das ihm Eigenthümliche ausheben *).

Der Urheber unsers Daseyns gab uns eine innere Anlage, gewisse Handlungen und Eigenschaften zu billi-

*) De la nature. T. I. p. 339 sq.

billigen, und andere zu tadeln. Diese Anlage nennt man moralischen Instinct, ein inneres Gefühl, das sich mit dem Geschmacke des Süßen und des Bittern vergleichen läßt; und es ist mehr als wahrscheinlich, daß der Schöpfer die Gesetze dieses Instincts nach den wesentlichen und unveränderlichen Beziehungen der Geschöpfe zu einander angeordnet hat. Kinder und unwissende Menschen fühlen es wohl, wenn sie Unrecht thun. Man sagt, daß die Vernunft es sie lehre; aber die Vernunft ist ein Licht, das den Geist aufklärt, und Kinder und Unwissende sind nicht aufgeklärt. Wie könten sie die Häßlichkeit einer Handlung, eines Triebes, nach Beziehungen beurtheilen, die sie nicht kennen? Es muß also ein anderes Princip jene Bewegungen ihrer Seele regieren, das mit dem Verstande nichts gemein hat. Es ist die Stimme eines innern Gefühls, das über die moralischen Unterschiede den Ausspruch thut. Der spitzfindigste Metaphysiker kann in seiner Billigung und in seinem Tadel moralischer Handlungen nichts anders ausdrücken, als die mächtige Wirkung eines unwillkührlichen Instincts.

Das Mittel des moralischen Instincts für den Zweck, welchen die Moralität überhaupt haben sollte, war schnell, leicht und untrieglich. Es setzt weder Ideen, noch Kentniß, noch Raisonnement voraus. Auch die Sorge für unsere Erhaltung hat der Schöpfer nicht unserer Vernunft anvertrauen wollen. Er hat sie vielmehr unsern Sinnen anvertraut, da er in der Treue ihrer Operationen eine viel größere Sicherheit des Zwecks fand, als in der Unbeständigkeit der anderen; indem die Reflexion viel langsamer ist, als die mechanische Bewegung, die durch das Gefühl

beschleunigt wird. Müßte ich, wie Abadie bemerkt, wenn ich mich verbrenne, bevor ich die Hand oder den Finger zurückziehe, erst die Natur des Uebels deutlich erkennen, das ich empfinde; müßte ich untersuchen, wie die Lebensgeister in die Nerven zu schicken seyen, die das Glied zurück bewegen sollen; und welches der genaue Grad der zu dem Effecte nöthigen Bewegung sey; so würde ich offenbar mich schon längst verbrannt haben, bevor ich irgend etwas von dem gethan hätte, was itzt ohne Mitwirkung und Kentniß des Verstandes in einem solchen Falle mittelst des sinnlichen Mechanismus geschieht. Nun würde man aber große Ursache zur Verwunderung haben, wenn das höchste Wesen in der Wahl zweyer möglicher Mittel, uns zur Tugend zu leiten, sich desjenigen bedient hätte, was dem Zwecke am wenigsten entsprach. Anstatt daß die Gottheit durch eine lebhafte unmittelbare Empfindung die moralischen Unterschiede wahrnehmen lassen konte, hätte sie die Erkentniß derselben von einer mühsamen Anstrengung unserer Geistesfähigkeiten abhängig gemacht.

Robinet stimt also den neuern Englischen Moralphilosophen, insbesondre dem Hume und Hutcheson, nicht nur in der Hypothese vom moralischen Sinne völlig bey; sondern sucht sie auch noch weiter aufzuhellen und zu bestätigen.

Bey jeder Sensation läßt sich dreyerley unterscheiden: das Object, welches unmittelbar auf das Organ wirkt; das Organ, welches den Eindruck der Seele überliefert; und die Seele, welche denselben empfängt und aufnimt. Die körperlichen Organe sind in dem gegenwärtigen Zustande des Menschen die einzigen Mittel zum Empfinden. Die moralis-

ralischen Wahrnehmungen sind ebenfalls Sensationen, aber von einer anderen Gattung. Sie bedürfen also ein Empfindungsmittel, ein Organ, wie alle Sensationen; denn sie können bey gewissen gegenwärtigen Handlungen oder Charakteren nicht zur Seele gelangen, als durch Vermittelung eines Organs, welches sie dieser überliefert. Alle Sinne sind Arten der Berührung (especes de tact). Warum sollte man die Berührung nicht so fein annehmen können, daß sie ein moralisches Gefühl in der Seele erzeugte? Es kann uns nichts zu der Vermuthung bewegen, daß die Analogie der Natur, die wir bey allen den übrigen Sinnen antreffen, sich allein bey diesem verleugnen sollte. Beym Anblicke eines Gegenstandes empfinden wir unmittelbar die Farbe desselben; eben so bemerken wir bey einer gegenwärtigen Handlung unmittelbar auch ihre Moralität. Mit Recht können wir hieraus folgern, daß jener nicht anders auf unsere Seele wirke, als diese, d. i. daß diese auf ein eigenes Organ der Moralität wirke. Nothwendig muß also ein moralisches Organ angenommen werden, das durch gegenwärtige moralische Objecte afficirt wird, und solche Eindrücke in die Seele fortpflanzt, wodurch sie die Moralität derselben auf gleiche Weise empfindet, wie die Farbe eines Gegenstandes nach dem Eindrucke, welchen dieser auf das Gesicht gemacht hat.

Man könte fragen: Wie sollen moralische Gegenstände durch das Medium des moralischen Organs auf die Seele wirken? Ungeachtet Robinet diese Frage für unbeantwortlich erklärt; so glaubt er doch deshalb nicht minder zur Hypothese eines moralischen Sinnesorganes berechtigt zu seyn. Die Gegenstände wirken überhaupt nicht unmittelbar und durch sich

selbst auf die Seele, sondern nur mittelst der Nerven, die wir als die Organe der Sensationen erkennen. Die Art übrigens, wie sie ihre Functionen verrichten, ist uns auch bey ihnen unbekant. Demungeachtet tragen wir kein Bedenken, zu behaupten, daß die Seele, so lange sie im Körper ist, nur durch sie empfinde. Warum wollten wir also zweifeln, daß sie nicht auch durch ein besonderes Organ die Moralität der Handlungen wahrnehme?

Jede Substanz führt ihre Farbe, ihren Geschmack, oder vielmehr alles dasjenige mit sich, was nöthig ist, um eine unmittelbare Sensation in der Seele hervorzubringen. Jede Handlung oder Qualität führt eben so ihre Moralität mit sich, oder dasjenige, was die Vorstellung derselben erzeugt. Es ist wahr, die Moralität der Handlungen ist weder sichtbar, noch berührbar; aber deswegen kann sie doch durch das ihr entsprechende Organ empfindbar werden? Auch der Schall läßt sich nicht sehen, und nicht berühren; gleichwohl kann ihn die Seele mittelst des akustischen Nerven empfinden.

Was hier eine Dunkelheit zurückläßt, ist nur, daß wir nicht im Stande sind, genau das moralische Organ selbst zu bezeichnen und anzugeben. Robinet glaubt, daß gewisse nähere Beziehungen zwischen demselben, und dem Organe des Gesichts und Gehörs, statt fänden. Ich sehe einen Menschen, der einen andern tödtet; ich sehe ihn, weil das Bild desselben sich in meinem Auge darstellt; ich fühle sogleich die moralische Schlechtigkeit dieser Handlung, nicht weil diese Schlechtigkeit sich ebenfalls in meinem Auge abbildete; sondern weil sie auf die ihr eigene Art moralische Fibren afficirt, die im Gesichtsorgane

oder

oder in einer besonderen Gegend des Hirnmarks, verbreitet sind, und mit dem Gesichtssinne correspondiren. Man erzählt mir dieselbe Handlung. Ich höre sie durch den Eindruck, welchen die Worte oder Töne auf das Innere meines Gehörs machen. Zugleich empfinde ich auch wiederum die Moralität der Handlung, die man erzählt. Das moralische Organ muß also auch mit dem Organe des Gehörssinnes in Verbindung stehen.

Woher rührt die Abgeneigtheit von der Meynung, daß auch im Nervensysteme eine Reizbarkeit für moralische Gegenstände liege? — Sie kann nur daher rühren, daß man gewohnt ist, nur dasjenige für empfindbar zu halten, was zum Bezirke der bekanten fünf Sinne gehört, und daß in der That die moralischen Objecte keinen dieser Sinne affiziren. Aber man sieht die Farben, und hört sie nicht; man hört die Töne, und schmeckt sie nicht; weil jedes Object einer von der anderen verschiedenen Sensation auch ein verschiedenes Organ hat, welches allein fähig ist, den Eindruck der Seele zu überliefern. Hierdurch fällt die Schwierigkeit von selbst weg. Obgleich man das Moralische weder sieht, noch hört, noch schmeckt; so könnte man es dennoch durch einen von den übrigen verschiedenen Sinn empfinden, der unendlich feiner, edler, vollkomner, und vielleicht innerlicher wäre, als jene. Was man aus der Schwierigkeit schließen kann, ist lediglich, daß der moralische Sinn weder Tact, noch Gesicht, noch Gehör, noch Geruch, noch Geschmack sey; nicht aber, daß er überall kein Sinn sey. Es könte ein Modus des Empfindens, und sein Gegenstand eben so empfindbar seyn, wie das Süße und Bittere, das Weiße und Schwarze, u. w. sind.

Es scheint hiermit dem Robinet hinlänglich erwiesen zu seyn, daß die moralischen Unterscheidungen nicht unmittelbar vom Verstande ausgehen; daß sie nicht bloße intellectuelle Begriffe sind, sondern lediglich durch das Gefühl bestimt werden.

Die weitere Philosophie Robinet's über den Einfluß des moralischen Sinnes auf die bürgerliche Gesellschaft und die positive Gesetzgebung will ich hier nicht verfolgen, da er in der Hauptsache mit den Ideen der Englischen Moralisten harmonirt. Nur die Ursachen will ich noch anmerken, aus denen er das Verderbniß des moralischen Sinnes herleitet, und die Mittel, welche er angiebt, ihn zu vervollkommern: Bloß in der Gesellschaft kann der moralische Sinn sich zur Vollkommenheit ausbilden; aber in eben dieser kann er auch zum höchsten Grade von Verderbtheit ausarten. Eben so sind die Künste das Mittel der Verfeinerung, und auch der Verderbung, der fünf Sinne. Die erste Ursache der moralischen Verderbniß der Menschen ist überhaupt die Verfeinerung, besonders in den neueren Zeiten. Nicht als ob die Verfeinerung schlechthin mit der Sittlichkeit unverträglich wäre; vielmehr kann sie diese zur Vollkommenheit erhöhen. Aber sie wird ein Laster, und das größte aller Laster, sobald sie für ein Aequivalent der Tugend gehalten wird. Robinet scheint bey dieser Bemerkung vorzüglich seine Nation im Auge gehabt zu haben. Der natürlichste und wahrste Mensch ist auch der tugendhafteste, und diesem Charakter widerspricht nichts mehr, als der Geist der Falschheit, wo die Menschen wetteifern, durch Hinterlist, Verstellung, Schmeichelen, und leere Dienstanerbietungen einander zu betriegen. Dieser Geist der Falschheit ist aber durch

durch die Eitelkeit herrschend geworden. Die Erziehung ist oft nichts weiter, als ein Studium der nichtswürdigen Kunst, zu heucheln, um zu gefallen; zu schmeicheln, um zu gewinnen; zu betriegen, um reich zu werden; kurz mit Ehre ein Gauner, Verräther, Hypokrit und Verführer zu seyn. Mit diesen Maximen, deren Häßlichkeit der Firniß der Politur verbirgt, verbinden die Leidenschaften ihre Kräfte, um ihnen den Triumph über die moralischen Empfindungen zu sichern.

Wenn das Interesse der äußern Sinne oft im Widerstreite mit dem des moralischen Instincts ist; so geschieht dies dadurch, daß jene ihre legitimen Rechte über die Schranken ihrer Natur ausdehnen; denn sonst ist der Mensch niemals in der Nothwendigkeit, sich gegen die Natur zu empören, um ihr zu gehorchen. Man befriedige also die äußern Sinne nach Maaßgabe des philosophischen Bedürfnisses! Aber man wird ihnen niemals mehr einräumen dürfen, ohne einen gewissen innern Widerstreit zu empfinden, der uns benachrichtigt, wo das Gute aufhört, und das Böse anfängt. Glücklich ist derjenige, der niemals seine Aufmerksamkeit von den Warnungen des moralischen Instincts abwendet. Die Treue, mit welcher er sie befolgt, macht nach und nach seinen moralischen Sinn oder Tact so fein, wie er werden kann. Die kleinsten Nüançen des Lasters und der Tugend können dann der Zartheit seines moralischen Geschmacks nicht entgehen. Hingegen ein Mensch, der sich stets den Regungen des natürlichen Wohlwollens versagt, um sich denen der Leidenschaften und der Eigenliebe zu überlassen, wird die Unterschiede der Moralität viel weniger empfinden. Der moralische Instinct erstirbt

zwar nie ganz; aber er wird schwächer und verdirbt; so wie man den Sinn des körperlichen Geschmacks durch den Gebrauch starker Gewürze und Getränke verdirbt.

Eine dritte Quelle des Verderbnisses der moralischen Empfindungen ist eine eitle Subtilität des Geistes. Der verderblichste Streich, den man je der Moral beygebracht hat, war, daß man sie den Operationen der Vernunft unterwarf. Dadurch daß man die Eingebungen der Natur von einer ungewissen Metaphysik abhängig machte, hat man die Menschen um die Fertigkeit gebracht, Recht und Unrecht zu empfinden. Man hat sie gelehrt, Begriffe zu verbinden und zu analysiren, und den Ursprung derselben da zu suchen, wo er nicht anzutreffen war, und weil man ihn nicht antraf, einen solchen zu erdichten. Was für ungeheure Moralsysteme sind nicht aus dieser Licenz entstanden? Man kann hier wohl mit Wahrheit sagen, daß der Mensch der tugendhafteste ist, der am wenigsten raisonnirt. Es ist seltsam und dem Unbefangenen fast unglaublich, wie weit die Schriftsteller über Moral, das Recht, und die Politik, uns die Pflichten des Menschen und Bürgers vergessen, ja verachten gelehrt haben, welche die Natur ohne alle Hülfe des Raisonnements kennen lehren wollte. Wer also den reinen und echten Sinn für die Tugend behalten will, der fliehe jene Leute von Ehre (hommes d'honneur), die mit so vielem Anstande lügen können; jene verfeinerten Menschen, deren Studium ist, Andere zu hintergehen; die denen schmeicheln, welche sie verachten; die das Laster preisen, das ihr Inneres verabscheut; die die Unschuld liebkosen, um sie zu verführen. Jeder mache es sich zum Gesetze,

nie

nie im Widerspruche mit den Empfindungen zu seyn, welche die Natur einflößt.

Noch ist der vierte Hauptpunct übrig, welchen Robinet in seinem Werke aufklären wollte: die von ihm sogenannte Physik der Geister. Er hoffte, hier eine Theorie von den Seelenthätigkeiten und ihren Gründen darzulegen, die sich auf gleiche Weise mit dem Materialism, wie mit dem Immaterialism, vertrüge. Ist der Geist mit dem Körper identisch, so schränkt sich die Erklärung der Seelenthätigkeiten ganz auf die Organisation ein, und in dieser wollte R. den Ursprung, Fortgang, und die Uebereinstimmung der Operationen des Geistes und Körpers darthun. Ohne über den Mechanismus des Gehirns hinauszugehen, wird man glauben dürfen, die ganze Thätigkeit der Seele, und was wirklich ihr Wesen ausmacht, eingesehen zu haben. Ist hingegen der Geist eine vom Körper verschiedene Substanz, so würde die Theorie darum nicht minder wahr, minder genau, minder sicher seyn; weil doch das körperliche Bild der Modificationen eines unkörperlichen Wesens, die alle durchaus geistig sind, wie dieses selbst, so innig mit dem Spiele der Organe verbunden ist, daß es nur durch dieses, wo nicht in diesem existirt.

Robinet äußert zuvörderst einige Vermuthungen über den Ursprung der menschlichen Seelen. Er nimt an, daß die Seelen vom Anbeginne der Schöpfung in den organischen menschlichen Keimen existirt haben. Nicht nur das Sensorium, das materielle Subject, existirte ursprünglich en raccourci in dem organischen Keime; sondern die Seele selbst ganz war darin vor der Befruchtung des Keims; so wie sie im Körper ist, auch nachdem er eine größere

 Form

Form angenommen hat. Man läßt doch die Geister eine seltsame Rolle spielen, wenn man glaubt, daß sie seit Jahrhunderten herumirren, und ein Moment ausspüren, où la volupté inspireroit à deux individus le dessein, de leur former un étui propre à s'y loger. Die Präexistenz der Keime ist nicht sowohl eine Hypothese, als ein Factum. Sie zeigt sich bey den Thieren, Pflanzen und Mineralien, und die Entwickelung geschieht vor unsern Augen. Der gegenwärtige Zustand des Universum's ist nichts anders, als ein bestimter Grad der Entwickelung ursprünglich existirender Samen, deren Inbegriff vorher von einem sehr kleinem Umfange seyn mußte. Der Mensch ist nicht bloß Körper, und nicht bloß Geist; er ist Geist und Körper zugleich, was auch der Zweck, die Regeln, und die Natur dieser Verbindung seyn mögen. Mag man in den Thieren ein immaterielles Princip annehmen, oder nicht; so wird es doch immer wahr bleiben, daß der Affe mehr Verstand hat, als eine Auster, und daß, wenn der Affe den bestimten Grad des Verstandes nicht hätte, er ein anderes Thier unter der Form eines Affen seyn würde.

Dem Menschen ist die Verbindung zwischen Geist und Körper noch wesentlicher und nothwendiger. Ohne Seele würde der Mensch ein Thier, und ohne Körper eine Intelligenz von erhabenerer Natur seyn. Der Fetus ist ein Keim, der anfängt, sich zu entwickeln. Ein erwachsener Mensch ist ein zur Vollendung entwickelter Fetus, der nichts anders enthalten kann, als was schon ursprünglich in dem Menschenkeime lag. Dieser ist eben so vollkommen in seiner kleinen Person, wie in der größeren Form. Er könte sonst nicht Keim eines Menschen seyn, wenn er nicht en abregé Alles besaß

befaßte, was zur Oekonomie der menschlichen Natur gehört. Wird dies alles zugestanden, so ergiebt sich daraus der Beweis von selbst, daß das denkende Subject im Körper gleich ursprünglich im Keime des Körpers existirt hat. Als Corollarium fügt Robinet noch hinzu, daß es dem Geiste an sich selbst gleichgültig ist, ob er mit einem Körper von dem oder dem Umfange verbunden sey. Der Geist wohnt so gut im Fetus, wie in dem Erwachsenen, und die Kleinheit der menschlichen Keime macht sie dadurch gar nicht ungeschickt, ihn zu enthalten.

Robinet geht hierauf zur Angabe der Gesetze der Verbindung zwischen Geist und Körper fort. Es scheint, daß diese Verbindung überhaupt ein Geheimniß für die philosophische Wißbegierde bleiben solle. Die Bemühungen der Philosophen haben zum mindesten bisher nur gedient, das Geheimniß immer undurchdringlicher zu machen; weil man, statt die Verhältnisse des denkenden Wesens zu der mit ihm verbundenen Materie aufzusuchen, was allein die Art der Verbindung beyder hätte aufhellen können, schlechthin leugnete, daß Geist und Körper etwas mit einander gemein hätten.

Robinet bestimt folgende Gesetze der Verbindung zwischen Geist und Körper, die aber eigentlich nur die Verbindung selbst aussagen, ohne diese in ihrer Möglichkeit zu erklären, wie doch in der Metaphysik geschehen müßte, wenn man einmal specifisch den Geist vom Körper unterscheidet.

I. Der Körper wirkt auf den Geist, und dieser reagirt auf den Körper. Denn der Geist kann sich nicht verhehlen, daß er Eindrücke von den körperlichen Sin-

Sinnen empfängt. Seine eigene Wirkung auf den Körper aber ist bloß eine Reaction, weil die Determinationen, wovon die willkührlichen Bewegungen der Maschine herrühren, selbst ihren Grund in dem organischen Spiele der Maschine haben.

II. Der Geist in Verbindung mit dem Körper kann nur durch die Dazwischenkunft des letztern wirken. Der Geist empfindet, denkt, und will nur mit Hülfe der Sinne. Es ist hier nicht die Frage, ob er abgesondert von der Materie nicht auch empfinden, denken und wollen könne? Hierüber können wir im gegenwärtigen Leben niemals entscheiden, wenn wir auch wollten.

III. Die gegenseitige Uebereinstimmung der beyden vereinigten Substanzen, Geist und Körper, hängt so viel wie möglich von der körperlichen Organisation ab. Die völlige Uebung der Seelenfähigkeiten fodert die völlige Entwickelung des Gehirns, und eine vollkomne Organisation der äußern und innern Sinne. Der Geist ist ein Kind im Körper eines Kindes. Ein Fehler der Organe stört oder hemt gänzlich den Einfluß des Körpers auf den Geist, und umgekehrt die Rückwirkung des Geistes auf den Körper.

IV. Der Geist erkennt sich selbst und empfindet seine Existenz nur durch die Vermittelung des Körpers, mit welchem er vereinigt ist. Empfände der Geist durch sich selbst, so würde er sich nur so empfinden, wie er ist, und dan könte über seine Natur gar kein Zweifel obwalten; er empfände sich als ausgedehnt oder unausgedehnt, als körperlich oder unkörperlich, als materielle oder immaterielle Substanz. Allein der Geist empfindet seine Existenz nur in den Eigenschaften, welche er in

sich

sich entdeckt, und diese entdeckt er einzig und allein mittelst der Eindrücke, welche er von dem Körper empfängt. Das Bewußtseyn ihrer Thätigkeit hat die Seele bloß durch die Neigungen und Abneigungen, welche die äußern Gegenstände in ihr erwecken. Hätte sie nie Vergnügen oder Schmerz empfunden, würde sie auch der Glückseligkeit oder Unglückseligkeit nicht fähig seyn. Das Kind, das nie das Vermögen, seinen Arm zu bewegen, geübt hat, weiß nicht einmal, daß dieses Vermögen in ihm wohne u. w. Kurz die Seele ist über ihr eigenes Wesen nicht mehr unterrichtet, als über die Wesen anderer Dinge. Sie dringt in ihr eigenes Inneres nicht tiefer ein, als in die Masse ihres Körpers, dessen innere Triebfedern sie eben so wenig sieht oder empfindet. Sie gelangt zur Kentniß ihrer selbst lediglich durch die Probe, welche sie von ihren Fähigkeiten macht, und da sie vom Körper in allen ihren Thätigkeiten abhängt, so verdankt sie ihm auch Alles, was sie von sich selbst weiß.

Robinet untersucht nun, wie der Zustand der Seele, oder vielmehr ihrer Fähigkeiten, gewesen seyn möge, bevor die organischen Keime, zu welchen sie gehörten, befruchtet und entwickelt waren. Er stellt hier folgende Resultate auf:

I. Der Geist mit dem organischen Keime verbunden, empfindet, denkt und will nicht vor der Befruchtung des Keimes, und bevor die Entwickelung desselben wenigstens angefangen hat. Denn alle Wirksamkeit des Geistes setzt die Wirksamkeit der körperlichen Organe voraus; diese ist aber nicht eher möglich, als bis die organische Maschine des Körpers dazu eingerichtet ist, und hierzu ist die Entwickelung des befruchteten organischen Seelenkeimes erfoderlich. Vor

der

der Befruchtung kann dieser keinen äußern Eindruck empfangen; das Sensorium ist noch nicht zubereitet; es ist also auch schlechterdings alsdenn keine geistige Thätigkeit möglich. Inzwischen ist nicht zu vergessen, daß der Mangel an Entwickelung des organischen Seelenkeimes die Functionen des Geistes, so wie des Körpers, nur suspendirt, aber keineswegen vernichtet. Der Keim behält den ganzen Fond seines organischen Apparats, wie er ihn im Körper des Erwachsenen hat; aber das materielle Subject, mittelst dessen die Functionen ausgeübt werden, hat die Bedingungen noch nicht, die dazu gehören.

II. Der Geist in dem organischen Menschenkeime vor der Befruchtung und Entwickelung hat selbst nicht das innere Bewußtseyn seiner Existenz. Denn was ist der Geist ohne irgend eine Art der Wahrnehmung? Es ist der Geist freylich seinem Wesen nach, aber getrennt oder unabhängig von der Ausübung seiner Vermögen. Weiter wissen wir darüber nichts. Es läßt sich allerdings nicht annehmen, daß ein Geist ohne die Vermögen zu empfinden, zu denken, zu wollen, sich zu erinnern, sey; denn diese Vermögen gehen aus seinem Wesen hervor, ob sie gleich dasselbe nicht ausmachen. Aber ihre wirkliche Ausübung ist dem Geiste nicht wesentlich, besonders soferne er mit dem Körper vereinigt ist, weil sie gänzlich von der Organisation des Körpers abhängt; dahingegen die bloßen Vermögen im Geiste unabhängig vom Körper sich befinden.

Die Verbindung des Geistes mit dem Körper besteht nach Robinet also nicht in der gegenseitigen Einwirkung dieser beyden Substanzen, weil die Thätigkeit suspendirt ist vor der Entwickelung des mit dem Kör-

Körper verbundenen Geistes. Sie besteht auch nicht in der Harmonie ihrer Operationen, weil diese Harmonie nicht zwischen dem Geiste und dem körperlichen Keime existirt, zu welchem jener gehört. Sie ist vielmehr nach Allem, was wir davon einsehen können, das Princip der Communication beyder Substanzen, der Grund der gegenseitigen Correspondenz ihrer Modificationen, der eintritt, sobald die Entwickelung des Menschenkeimes wenigstens begonnen hat.

Was ist also das Wesen der Seelen überhaupt? Das Wesen eines Dinges ist dasjenige, wodurch ein Ding ist, was es ist. Das Wesen der Seele besteht also nicht im Denken; denn die Seele existirt im Keime ohne irgend eine Art des Denkens, ohne irgend einen Gedanken. Es besteht auch nicht in dem Vermögen zu denken, zu wollen, u. w. Das Wesen eines Dinges ist nicht der Inbegriff seiner Eigenschaften; das, was es ist, ist es weder durch eine einzelne Eigenschaft, noch durch alle zusammen. Jedes Vermögen liegt in einem Subjecte; aber dieses Subject ist nicht dies oder das Vermögen. Das wahre Wesen der Seele ist also ein Princip, woraus alle diejenigen Eigenschaften entspringen, welche wir an ihr erkennen. Weiter über die Natur dieses Princips zu fragen, würde anmaßend seyn. Wir können nun einmal nicht in die Wesen der Dinge eindringen, und es fehlt uns dazu gänzlich an Mitteln. Freylich verbreitet die obige Erklärung des Wesens der Seele wenig Licht über dasselbe. Aber sie sagt zum mindesten so viel aus, daß die Erkentniß desselben unsere Einsicht übersteige. Das Gefühl, das der Geist von seiner Existenz hat, betrifft nur seine Fähigkeiten und ihre Ausübung, nicht sein Wesen. Die Frage nach

dem

dem Materialismus oder Immaterialismus der Seele, die dadurch ein besonderes Interesse bekomt, weil man sie mit der Religion in Verbindung setzt, wozu man gleichwohl kein dringendes Bedürfniß hat, wird nie ihre Auflösung erwarten dürfen. Man muß sich damit begnügen, daß man die Seele von seinem Körper unterscheiden könne, und daß man alle Ursache habe, zu vermuthen, das Spiel der Organe sey noch etwas mehr, als das repräsentative Zeichen der Modificationen einer intelligenten Substanz.

Ueber die Erzeugung der Geister äußerte Robinet folgende Vermuthung. Der Mensch bekomt Geist und Körper von seinen Eltern durch denselben Act. Der Geist war von jeher mit dem Körper verbunden, der mit ihm ein gewisses vollendetes Wesen, das menschliche Individuum, ausmachte. In dem Augenblicke, da der befruchtete Keim seine erste Vergrößerung empfängt, ereignet sich ein verhältnißmäßiger Fortschritt in der Aeußerung der Thätigkeiten des dabey gegenwärtigen Geistes. Dieser erste Punct der Entwickelung für die Geister ist das, was man ihre Erzeugung nennt; so wie die Befruchtung oder die erste Erweiterung des körperlichen Keims in dem gewöhnlichen Sinne die Erzeugung des Körpers ist. So wie sich aber der körperliche Keim im Mutterleibe immer weiter entwickelt, so entwickelt sich auch die Uebung der Geistesfähigkeiten. Mit der Empfängniß des Fetus geht der Geist aus der dumpfen Unthätigkeit hervor, in welcher der Zustand der Nichtbefruchtung ihn erhielt. Seine Fähigkeiten winden sich gleichsam von ihren Banden los. Freylich sind die ersten Wahrnehmungen des Geistes in hohem Grade dunkel und verworren; es ist der kleinste Anfang der

Jn=

Intelligenz; so wie der Embryo existirt mit den kleinsten Elementen der Organisation. Es verhält sich in den Thieren eben so. Der Instinct, als Product des Naturmechanismus, folgt auf gleiche Weise der Entwickelung ihrer Organe, und die Mannichfaltigkeit der thierischen Thätigkeiten ist eine nothwendige Folge der mannichfaltigen Zustände, durch welche das Thier vor seiner vollkomnen Reife hindurch geht, oder vor dem Alter, wo der Instinct Alles hat, wessen er bedarf.

Wenn der Instinct eine Substanz zum Princip hätte, die dem Körper fremde, aber ihm doch in Ansehung der Ausübung ihrer Functionen unterworfen wäre, so daß ihr die völlige Ausübung nur mittelst einer gewissen Ausdehnung der körperlichen Substanz zukäme; so müßte man abermals zugestehen, daß bey jeder Erweiterung der Ausdehnung des Körpers auch der Instinct verhältnißmäßig reifer würde, bis er seine vollkomne Stärke erhielte, wenn das Thier vollkommen ausgebildet ist. Diese letztere Voraussetzung ist nun eigentlich im Menschen realisirt durch das Princip der Verbindung zwischen Seele und Körper. Die Disposition des Geistes wird folglich allemal der des Körpers correspondiren; jener wird an der vollkomnenen Ausübung seiner Fähigkeiten gewinnen, was dieser an größerer Vollkommenheit seiner Organe gewinnt. Die Intelligenz hat verschiedene Grade der Intensität. Sie hat einen für jede Nüançe der körperlichen Organisation. Die Natur an die Gleichförmigkeit ihres Ganges gebunden geht alle Nüançen der Organisation durch, um eine vollkomne Maschine zu bilden, und läßt wiederum den Geist mittelst jener Nüançen alle Zustände hindurchgehen, deren das in-

tellectuelle Vermögen fähig ist, und deren eben so viele sind, als Grade der Organisation.

Robinet erörtert nun das Verhältniß zwischen dem Geiste und dem Körper von der ersten Entwickelung des Fetus an sehr umständlich, und zeigt, daß die Beschaffenheit der Perceptionen immer sich verändert und lebhafter wird, so wie sich der Menschenkeim nach der Befruchtung immer mehr vergrößert. Daß hierbey viel Willkührliches ist, erhellt schon daraus, daß der Fetus von allen seinen Perceptionen gar kein Bewußtseyn hat, und keine Beobachtung uns völlig berechtige, die Lebenskraft von der Seelenkraft zu trennen. Die letztere muß sich freylich in dem Embryo dem Principe nach befinden; aber ob sie in ihm wirksam ist; ob nicht vielleicht der Embryo, so lange er im Mutterleibe ist, bis zu dem Momente, da er sich losreißt, mit der Mutter Ein Ich ausmacht? Das ist eine Frage, welche niemals zur Befriedigung beantwortet werden kann. Robinet selbst hat zwar diese Fragen nicht ganz unberührt gelassen. Auf die Frage, warum wir uns der Perceptionen, die wir im Mutterleibe hatten, nicht mehr erinnern, wenn wir sie anders wirklich hatten, da wir uns doch der Vorstellungen unserer Kindheit im späten Alter noch erinnern können, erwiedert er, daß jede Empfindung, welche der Geist von seiner Existenz haben kann, sich auf das Bewußtseyn seiner Modificationen und die Reflexion reducirt, welche er über die Art seines Daseyns anstellt. Ich denke, also bin ich. Ich leide, also bin ich. Der Geist fühlt also seinen gegenwärtigen Zustand niemals anders, als wie durch Reflexion auf sich selbst. Diese Aufmerksamkeit des Geistes auf das, was in ihm vorgeht, ist ohne Zweifel eine

der

der schönsten Prärogativen der Intelligenz. Gleichwohl kann die Seele diesen Vorzug nur erhalten von einer viel vollkomneren Organisation, als die des Fetus, und selbst als die des Körpers in den Jahren der ersten Kindheit ist. Es ist also gar nicht zu verwundern, daß die Seele im Fetus noch nicht empfindet, ob sie existire, und wie sie existire?

Die Seele des Fetus mag ihr Daseyn wohl empfinden; aber es ist eine dumpfe, sehr schwache, sehr wenig entwickelte, und in sich selbst unterschiedene Reihe von Perceptionen. Daß der Geist folglich auch in reiferem Alter sich seines Zustandes im Mutterleibe nicht zu erinnern vermag, ist aus dem Vorherigen nach R. sehr wohl begreiflich; obgleich R. die Erörterung dieses Punctes schwieriger macht, als sie an sich selbst seyn würde. So schwach auch die Perceptionen des Fetus seyn mögen, so müssen sie doch Eindrücke im Gehirne bewirken, und Spuren derselben zurücklassen. Aber Eindrücke im Gehirne des Fetus werden eben so geschwind wieder verwischt, als sie gemacht werden, ohngefähr, wie Eindrücke, die man auf Wasser oder Luft macht. Diese Vergleichung ist um so passender, da das Flüssige die Lücken gleich wieder ausfüllt, welche die Eindrücke in diesen Elementen hervorbringen, und auf gleiche Weise die Materie, welche zur Nahrung der Empfindungsfibren des Fetus dient, auf diese an allen ihren Enden eindringt, und ohne alle Mühe Züge auslöscht, die so oberflächlich in das Gehirn des Fetus gleichsam eingezeichnet worden waren. Was nicht mehr so im Gehirne ist, ist denn auch nicht mehr in der Seele. Daher bleibt uns sogar von unserer früheren Kindheit nichts übrig, als eine verworrene Erinnerung verworrener Perceptio-

nen. Das Bewußtseyn unserer Existenz ist für uns ein Stern, den wir gegen die Zeit seines Culminirens gewahr werden, und dessen Aufgang ein dicker Nebel vor uns verborgen hat. Der Nebel wird so langsam zerstreut, mit einer so wechselnden und mannichfaltigen Decoration, daß es uns schwer und meistens unmöglich ist, das Moment anzugeben, wo der Stern aufgehört hat, von ihm bedeckt zu seyn. Die Epoche des ersten Gedankens ist schlechterdings nicht zu fixiren. Unsere tiefe Unwissenheit in diesem Stücke können wir aber doch keiner anderen Ursache beymessen, als der Schwäche der Organe, welche, da sie sehr allmälig sich entwickelten, keine heftige Revolution im Geiste hervorbrachten, deren er sich wohl erinnert haben würde. Eben diese Schwäche der Organe ist auch schuld, daß sie uns keine sichere Erinnerung von unserm dermaligen Zustande zurücklassen. Der Mangel der Erinnerung aus den ersten Jahren der Kindheit wird hierdurch allerdings erklärt; allein die Existenz von Perceptionen im Fetus nicht bewiesen. Die Art übrigens, wie Robinet die wirklichen Empfindungen und Vorstellungen aus der materiellen Beschaffenheit der Nerven und des Gehirns erklärt, enthält nichts besonders Merkwürdiges. Er nimt auch eine Vibration der Nerven an, welche durch die Objecte bewirkt werde, und der mechanische Grund der Sensationen sey.

* * *

Die Theodicée Robinet's ist ein in seiner Art sehr scharfsinniger Versuch, die Möglichkeit des Uebels und Bösen zu erklären, und in Beziehung auf die Gottheit zu rechtfertigen; der aber doch keine Prüfung

sung der kritischen speculativen Vernunft enthält. Sie beruht auf dem Satze: Es sey ein Widerspruch, daß eine endliche Welt vollkommen sey, und das Uebel und Böse sey also eine nothwendige Eigenschaft derselben. Im Wesentlichen unterscheidet sich hier Robinet von Leibniz nicht. Es streiten also auch dieselben Gründe gegen ihn, welche gegen die Theodicée des letztern streiten. Es komt gar nicht auf einen Beweis an, daß das Uebel und Böse in einer Welt endlicher Geschöpfe unvermeidlich war; sondern daß es sich mit der Güte, Weisheit und Allmacht Gottes reime, eine endliche unvollkomne Welt, in welcher nach Robinet selbst die Summe des Wohles und des Guten mit der Summe des Uebels und Bösen im Gleichgewichte steht, hervorzubringen. Vom Endlichen und Unvollkomnen zum Unendlichen und Absolutvollkomnen ist freylich kein Uebergang; und nur das hat Robinet mit mehr Aufwand bewiesen, als nöthig war. Aber vom Unendlichen und Absolutvollkomnen ist umgekehrt auch kein Uebergang zum Endlichen und Unvollkomnen, namentlich zum Moralisch-Bösen. Dies war es vorzüglich, was er hätte beweisen sollen, und zu beweisen unterlassen hat.

ii. Daß der Unendliche und Absolutvollkomne nicht eine ihm gleiche Welt schaffen; daß das Geschöpf nicht so vollkommen seyn konte, wie sein Schöpfer, kann man allenfalls zugestehen. Allein wie kann denn das Unendliche und Vollkommenste ein Princip des Endlichen und Unvollkomnen seyn? Das ist noch weniger zu begreifen. Das genaue Gleichgewicht des Wohles und Uebels, der guten und bösen Eigenschaften, in den endlichen Naturdingen, ist eine dem Robinet eigne, aber durchaus falsche Hypothese. Sie ist bey

ihr durch eine Verwechselung des reinen Verstandes-gebrauchs mit dem empirischen erzeugt. Man kann sich von Allem ein Gegentheil als logisch möglich denken, und so kann man sich auch vorstellen, daß, wenn die Geschöpfe gute Eigenschaften haben, ihnen entgegengesetzte üble und böse ebenfalls zukommen müssen. Da nun eine Gradation der relativen Vollkommenheit unter den Geschöpfen statt findet, welche der Analogie nach sich über den Menschen hinaus erstreckt, so konte Robinet mit Anwendung jenes logischen Princips der Contraste den Satz aufstellen: Das relativ vollkommenste endliche Wesen ist auch zugleich das relativ unvollkommenste. Der Mensch hat die meisten Vollkommenheiten in dieser sublunarischen Welt, aber auch die meisten Mängel und Fehler in seiner Natur. Der Engel, welcher der Gottheit am nächsten ist, hat die Anlage zur wahrsten Erkentniß, aber auch zum gröbsten Irrthume, zu den erhabensten Tugenden, aber auch zu den teuflischsten Lastern. Gleichwohl wird jener Satz keinesweges durch die Erfahrung bestätiget. Den leblosen organischen Geschöpfen kann man gar keine Unvollkommenheit beylegen, die der Natur aufgebürdet werden könte, und welche ihrer relativen Vollkommenheit gleich käme. Die Organisation der Elemente, der Mineralien, der Pflanzen, ist so vollkommen und zweckmäßig, wie es die Naturbestimmung jedes einzelnen Dinges und jeder Gattung fodert. Was hat eine in ihrer Art vollendete Pflanze z. B. für Unvollkommenheiten? Etwa daß sie nicht so schön ist, wie eine andere, daß der Kohlkopf kein Eichbaum ist? Dann würde aber jene Pflanze nicht dies bestimte Ding seyn können, was sie doch ist und seyn soll. Oder daß sie emporkeimt, blüht, reift, verwelkt, folglich nicht ewig ist? Aber

dann

dann wäre die Pflanze kein endliches vergängliches Ding.

Allerdings zerstört oft die Natur in der organischen Schöpfung; aber hier ist mehr ein Verwandeln und Wechseln der Formen, als ein Zerstören. In der thierischen Welt wird jedes Thier so vollkommen in seiner Art, wie es werden kann. Es läßt sich nie aus der Erfahrung beweisen, daß die Summe des Schmerzes in der thierischen Welt genau der Summe der angenehmen Empfindungen gleich sey. Nicht anders ist der Fall beym menschlichen Geschlechte. Welcher Philosoph hätte die Erfahrung für sich in der Behauptung: daß jeder Mensch gerade so viele angenehme Gefühle, als unangenehme, in seinem Leben hätte? Daß er so viel Gutes, wie Böses thue? Und doch müßte diese Behauptung durch die Erfahrung bestätigt werden, falls sie gegründet seyn sollte. Im Gegentheile die Erfahrung läßt uns im Ganzen ein großes Uebergewicht des Angenehmen und Guten über das Uebel und Böse in der Welt erkennen. Es giebt freylich einzelne Menschen, die im Leben sehr unglücklich sind, z. B. Kinder, die ungesund gebohren werden, und eine Zeitlang ihr Leben unter Schmerzen fortschleppen. Bey solchen Individuen ist ein Uebergewicht des Uebels über das Wohl. Es giebt Bösewichter, deren Existenz mehr durch Missethaten, als durch nützliche und tugendhafte Handlungen bezeichnet ist. Hier ist, wenn man will, eine größere Summe des Bösen. Aber das gilt nur von Individuen, und beweißt nicht für Robinet, sondern gegen ihn. Es beweißt, daß die Summe des Wohles und Uebels, des Guten und Bösen in der Welt, gar nicht bey den einzelnen Geschöpfen im Gleichgewichte

 stehe.

piele. Robinet führt die Vorzüge und Tugenden der bürgerlichen Gesellschaft an, und stellt die Mängel und Laster derselben gegen über, als ob sie genau einander gleich wären. Aber diese Behauptung wird doch auf keine Weise durch die Erfahrung bestätigt.

Mehr Werth für die Philosophie und die Naturkunde hat das zweyte Hauptstück im Robinetschen Werke: über die gleichförmige Erzeugung der Wesen; obgleich das Princip, wovon R. bey seiner Theorie ausgeht, nicht bloß falsch oder wenigstens zu einseitig, sondern auch weit über die Grenzen eines gültigen Gebrauchs, selbst falls es an sich wahr wäre, angewandt worden ist. Er führt die gesammte lebendige Organisation in der Natur auf bloße Entwickelung schon ursprünglich organisirter Keime zurück. Das zur Reife gediehene Naturwesen kann nichts anders enthalten, als was schon in seinem Keime lag; der Keim ist in jenem nur entwickelt worden. Sogar das ganze dermalige Universum ist eine bestimmte Entwickelung eines Inbegriffs ursprünglicher Keime, der zuerst ein Universum im Kleinen, Mikrokosmus im eigentlichen Sinne, ausmachte. Zu der Entwickelung bedarf es einer gelegenheitlichen und veranlassenden Ursache, und diese setzt Robinet in die Befruchtung; so daß also die gleichförmige Erzeugung aller Naturwesen darin besteht, daß ihre Keime befruchtet wurden, und sich zur Reife entwickelten. Daß R. die Anwendung dieser Hypothese bis in's Abentheuerliche übertreibt, und auf der andern Seite oft dabey in Spielereyen verfällt, habe ich schon in der Darstellung jener hier und da bemerklich gemacht. So nimt er auch eine Evolution der Sonnen und Planeten aus kleinen Sonnen

nenkeimen und Planetenkeimen an, die einander gegenseitig befruchteten, dadurch ihre Evolution bewirkten, und auf diese Weise erzeugten. Sterne erzeugen Sterne, wie Thiere andre Thiere erzeugen. Sterne werden gebohren, wachsen, blühen, reifen, veralten, und sterben. Auch die Elemente in dem Planeten, welchen wir bewohnen, entwickeln sich durch Befruchtung aus ursprünglichen Keimen. Es giebt eine Luft als Embryo, eine Luft als Kind, als Mann, als Greis. Die Luft, so wie die übrigen Elemente, werden gebohren und sterben. In dieser letzteren Anwendung der obigen Hypothese, und den Folgerungen aus derselben zeigt sich das Spielende und Abentheuerliche zu auffallend, als daß es einer Hinweisung darauf bedürfte.

Das ganze Evolutions- und Befruchtungssystem Robinet's ist einseitig und unbefriedigend. Gesetzt auch, daß zu jedem Naturwesen ursprüngliche organische Keime nothwendig wären; so ist freylich eine Entwickelung der in demselben schlafenden Kräfte und Anlagen nothwendig, und diese erfodert einen objectiven Reiz als gelegenheitliche Ursache. Allein mit der bloßen Entwickelung reicht man nicht zur Erklärung aus, und der objective Reiz kann nicht einzig und durchweg in der Befruchtung bestehen. Denn wo nichts zu entwickeln ist, kann nichts entwickelt werden. Wie könte aber in dem ursprünglichen Menschenkeime, in dem sogenannten hüpfenden Puncte im Mutterleibe, der sich zuerst nach der thierischen Befruchtung bildet, das ganze erwachsene Thier, der ganze erwachsene Mensch, enthalten seyn? Es ist nur ein Machtspruch, der an sich unbegreiflich ist, und dem die Erfahrung schlechthin widerspricht, wenn

Robinet behauptet, daß in dem erwachsenen Menschen nichts enthalten seyn könne, was nicht schon ursprünglich im Menschenkeime im Mutterleibe lag. Der Unterschied der materiellen Masse im Körper eines Embryo, und im Körper eines Mannes, ist doch unleugbar; und woher dieser Unterschied? Die Vergrößerung des Embryo, der zum Manne reift, ist doch in die Augen fallend. Sie kann also nicht Entwickelung seyn, und sonach fehlt es im Robinet'schen Systeme für diese Vergrößerung als solche an einem genugthuenden Erklärungsprincipe.

Ferner müßte man bey der Entwickelungshypothese voraussetzen, daß schon im allerersten Keime des Naturwesens beym Anbeginne der Natur alle folgenden Generationen enthalten gewesen wären, die im Laufe der Zeugungen während der folgenden Jahrhunderte aus jenen Keimen hervorgingen. In einem einzigen Menschenkeime des Adam oder der Eva lagen schon eine Menge künftige Geschlechter eingewickelt. Freylich klingt es schön, wenn man sagt: In einer einzigen Eichel schlafen künftige Eichenwälder. Nur Schade, daß in diesen Behauptungen durchaus kein verständlicher und begreiflicher Sinn ist. Auch die Befruchtung kann nicht die einzige gelegenheitliche Ursache selbst nach dem Evolutionssysteme seyn. Denn so weit unsere sicheren Beobachtungen reichen, findet sie nur in der lebendigen organischen Natur, im Thier- und Pflanzenreiche statt. Eine Befruchtung der Mineralien ist bis itzt nicht durch Erfahrung bewiesen, sondern nur eine gegenseitige chemische Einwirkung; und noch weniger läßt sie sich bey den Elementen, und bey ganzen Sonnen- oder Planetenkörpern annehmen.

Denn

5. Demnach das Princip, daß die vorhandenen Naturwesen sich aus ursprünglich vorhandenen Keimen entwickeln, ist falsch. Allerdings geht jedes dermalen vorhandne organisirte Naturwesen aus einem organischen Keime hervor, der sich weiter ausbildet. Aber dieser Keim selbst wurde nach einem Gesetze, wovon das Robinet'sche System nichts weiß, erst erzeugt. Bey den Elementen und den ganzen Weltkörpern giebt es gar keine Entwickelung aus Keimen. Diese sind ursprünglich in ihrer materiellen Masse gleich vollständig, und nur ihre mannichfaltige Mischung und Combination, die Folgen der Bewegung sind, bringen die mannichfaltigen Phänomene hervor, welche die Elemente in ihrer gegenseitigen Wirksamkeit darstellen. Die Erde als Weltkörper wurde gleich ganz der Masse nach von der Natur hervorgebracht; es ist eine Ungereimtheit, daß sie sich aus einem kleinen Erdkeime, wie der Mensch aus dem hüpfenden Puncte im Mutterleibe, entwickelt hätte. Die Thatsachen, deren Robinet erwähnt, daß gewisse Sterne entstanden und verschwunden wären; daß die Sonne die Planeten und Trabanten, die man in den neuern Zeiten entdeckte, erst erzeugt habe; daß Sterne und Planeten nach Analogie der Pflanzen, Thiere und Menschen gestorben, und darum verschwunden wären, sind lächerliche Misdeutungen astronomischer Entdeckungen und Nichtentdeckungen, die keiner Berichtigung oder Widerlegung werth sind. Daß ein Stern der Bemerkung der Astronomen sich entzieht, rührt ja bloß vom Mangel des Lichts her, der in der inneren Beschaffenheit des Sterns seinen Grund hat. Daher zeigt sich auch der Stern wieder, und zwar kleiner oder größer, wie es die physischen Revolutionen, welche in ihm vorgehen, mit sich bringen.

Was

Was das dritte von Robinet bearbeitete Hauptstück, die Hypothese vom moralischen Sinne betrifft, so habe ich schon zur Beurtheilung desselben Einiges oben erinnert, da ich die Geschichte der Englischen Moralphilosophie erörterte. Robinet hat hier nichts Eigenthümliches, als daß er die Analogie zwischen dem moralischen Sinne und den fünf äußern Sinnen weiter aufzuklären suchte, ohne daß er sie doch wirklich aufgeklärt und noch weniger erwiesen hätte. Daraus, daß Jemand beym bloßen Sehen oder Hören eines Mordes auch innerlich die Ungerechtigkeit desselben fühlt, folgert er, daß hier das Object gerade so auf das Organ des moralischen Sinnes wirke, wie auf die Organe des Gesichtes und Gehöres. Diese Meynung wird aber gleich widerlegt, wenn man nur an die Wilden denkt, die Menschen fressen, ohne daß sie die geringste moralische Empfindung der Ungerechtigkeit und Grausamkeit dieser Handlung hätten. Solche Wilde sehen und hören dergleichen Handlungen nicht bloß, als von Andern verübt; sondern sie verüben sie selbst. Man sollte also denken, wenn Robinet's Hypothese von der Congruenz des moralischen Sinnes mit den fünf äußern Sinnen wahr wäre, daß jener noch ungleich mehr bey ihnen in solchen Fällen empört werden müßte, als bey Menschen, welche von Unthaten der Art bloße Zuschauer oder Zuhörer sind. Man braucht sich nicht einmal auf Wilde zu berufen. Selbst unter den cultivirtesten Nationen giebt es Bösewichter, die Ungerechtigkeiten begehen, ohne die Immoralität derselben im Momente des Handelns zu empfinden. Beruht aber das Bewußtseyn der Moralität auf Impressionen des moralischen Sinnes, ähnlich den Impressionen der äußern Sinne; so müßte das Gefühl

der

der Moralität oder Immoralität gerade dann am leb-
haftesten seyn, wenn die Handlung verübt wird; denn
hier ist die Impression auf den moralischen Sinn ge-
genwärtig und am stärksten. Die Erfahrung lehrt
gleichwohl das Gegentheil. Der Mensch sieht oft
die Schlechtigkeit einer Handlung erst nach derselben
ein, durch Reflexion, indem er sie mit dem Gesetze
der Moralität zusammenhält. Das Gefühl der Mo-
ralität kann also nicht eine unmittelbare Affizirung ei-
nes innern moralischen Sinnesorgans seyn. Was
Robinet von den Ursachen des Verderbnisses des mo-
ralischen Sinnes sagt, ist freylich richtig; aber be-
weist nichts für seine Hypothese. Dieselben Ursachen
können zur Verminderung oder Vermehrung der Mo-
ralität in einer Nation beytragen, auch wenn diese in
der menschlichen Natur ein ganz anderes Princip hat,
und gar nicht von bestimmten Affizirungen eines mora-
lischen Sinnesorgans abhängt.

Das vierte Hauptstück des Robinet'schen Werkes
endlich, die von ihm sogenannte Physik der Gei-
ster, drückt gewissermaßen schon im Titel einen Wi-
derspruch aus. Die Physik ist die Wissenschaft von
den Gesetzen der Naturerscheinungen, zu welchen die
Geister nicht gehören, die sich also auch nicht auf jene
Gesetze zurückführen lassen, wenn man sie nicht zu-
gleich in Körper verwandelt. Robinet that dies
im eigentlichen Verstande, ohne jedoch es zu wollen,
und daher bemerkte er den Widerspruch im Titel sei-
ner Theorie nicht. Er wollte ein System über die
Geister aufstellen, welches den Materialism mit dem
Spiritualism vereinigen sollte. Den Vereinigungs-
punct beyder Vorstellungsarten glaubte er, darin zu
finden, daß er jede derselben für sich dogmatisch un-

ent-

schieden ließ, und die Natur der Seele nur nach ihren empirischen Merkmalen in Beziehung auf seine anderweitigen Hypothesen von der Natur der Dinge characterisirte. Der Satz ist völlig wahr, daß, wenn die Seele auch geistig ist, ihre geistige Thätigkeit sich doch nur in dem Spiele der körperlichen Organe verräth. Um seine Philosophie über die Seele mit dem Spiritualism verträglich zu machen, setzt also Robinet die Möglichkeit desselben voraus, und spricht immer von der Seele, als ob sie erwiesenermaßen ein geistiges Wesen wäre. Eigentlich aber schildert er nur ihre empirischen Thätigkeiten, und seine Physik der Geister ist nichts weniger, als eine rationale Psychologie. Manche Puncte, in empirisch-psychologischer Hinsicht, hat er inzwischen sehr gut aufgeklärt. Dahin gehört die Erörterung der Ursachen, warum wir von unserm Zustande im Mutterleibe und von den ersten Jahren der Kindheit keine Erinnerungen behalten. Seine Erklärungsart der Harmonie zwischen Seele und Körper ist unverständlich.

* *
*

In dem zweyten, dritten und vierten Theile des Werks de la nature hat Robinet eine rationale Theologie und Kosmologie den Principien seines Systems gemäß vorgetragen, die auch Manches Eigenthümliche und Paradoxe enthalten, sich aber hier nicht ausführlich darstellen lassen. Ich will hier nur einige seiner merkwürdigsten Resultate mit den bedeutendsten von ihm vorgebrachten Gründen angeben.

Es ist für den Menschen bey der gegenwärtigen Beschaffenheit seiner Natur unmöglich, sich einen andern Begriff von den göttlichen Vollkommenheiten zu machen,

machen, mit welcher denen analog ist, die er sich von gewissen Fähigkeiten der Geschöpfe bildete. Die einfachen Ideen der Existenz, Macht und Erkenntniß sind die Elemente des vollkommensten Begriffs, welchen wir von dem höchsten Wesen zu haben vermögen. Jene Ideen erheben wir zur Unendlichkeit, oder wir denken uns die Eigenschaften, welche die Objecte derselben sind, unendlich und unbeschränkt, ob wir gleich sie in dieser Unendlichkeit nicht zu begreifen im Stande sind. Da aber das Unendliche nie nach dem Endlichen auch nur analogisch sich beurtheilen läßt, so ist die göttliche Natur für uns schlechthin unbegreiflich. Die gewöhnliche auch unter den Philosophen hergebrachte Vorstellungsart von Gott ist ein spiritualistischer Anthropomorphismus. Er entsteht aus der Schwäche der menschlichen Vernunft, die sich ein Wesen zu erkennen anmaaßt, was sich ihrer Erkenntniß durchaus entzieht, und aus dem Misbrauche der Abstraction. Jener Anthropomorphismus hat aber mehr Irrthümer zu Folgen. Er verleitet erstlich, die beschränkten und erschaffenen Geister mit dem unendlichen und unerschaffenen Geiste, der Gottheit, zu parallelisiren. Das Denken wird schlechthin für ein gemeinschaftliches Attribut der endlichen Geister und der Gottheit gehalten. **Robinet** behauptet dagegen, daß weder das Denken, noch das Denkvermögen beyden gemeinschaftlich seyn können. Man entzieht durch Abstraction dem Denken und dem Vermögen alles, was es Reelles hat, damit es der Gottheit zukommen könne, und eine Qualität, die in Nichts verschwindet, bloß negativ durch die Abstraction von aller Realität geworden ist, kann der Gottheit nicht beygelegt werden. **Gott** ist also nach R. auch kein **denkendes Wesen**, und folglich kein **Geist**, wenn man unter

Geist

Geist nicht anders, als wie eine Intelligenz versteht. Ueberhaupt sind der Gottheit alle die Attribute nicht beyzumessen, die ihr gewöhnlich zugeschrieben werden.

Eine dritte Quelle desselben Irrthums ist die Unvollkommenheit der menschlichen Sprache und der Einfluß hiervon auf die menschlichen Vorstellungsarten. Da wir uns stets derselben Wörter und Ausdrücke bedienen müssen, um gewisse Attribute der Gottheit und gewisse Fähigkeiten des Menschen zu bezeichnen; so gewöhnen wir uns ohne Unterschied in dem einen und dem andern Falle, auch dieselben Begriffe damit zu verbinden, und fassen unter demselben Worte zusammen, was der Gottheit, und was dem Menschen gebührt. Wir haben aber nur eine menschliche Sprache, den Dingen angemessen, die unser Verstand begreifen kann, und die also durchaus unfähig ist, etwas Uebernatürliches auszudrücken. Alle die Eigenschaften, welche man mit den Wörtern Güte, Gerechtigkeit, Verstand, andeutet, sind bloß der menschlichen Natur eigen, außerhalb welcher sie nicht seyn können. Von Gott können diese Wörter gar nicht gebraucht werden, auf was für eine Art man sie auch von ihm möchte brauchen wollen, schlechthin oder mit einem privativen Beyworte. Sogar die Wörter Sehen und Erkennen werden auf Gott angewandt; und in dieser Beziehung sehr arg gemisbraucht.

Robinet führt eine Erklärung an, welche Grew von der Dreyeinigkeit Gottes gab, ohne welche, wie dieser meynte, Gott überhaupt nicht erkant werden könte. Grew behauptete, daß Gott, indem er Sich Selbst dächte, substantielle Formen von sich bildete, und daß daher der Sohn und der heilige Geist nur

nur substantielle Formen des Vaters seyen. Man braucht nicht einmal zu fragen, wo Gott, dessen Gedanke unveränderlich und einfach, wie er selbst ist, zwey substantielle Formen von sich selbst bilden könne? Auch nicht, wenn das erste substantielle Bild, das unmittelbar vom Vater hervorgebracht wurde, ein anderes ihm ähnliches erzeugt, warum nicht dieses dritte göttliche substantielle Bild ein viertes hervorbringt, und so eine unendliche Reihe göttlicher substantieller Formen erzeugt wird? Der Englische berühmte Physiker that hier im Grunde nichts weiter, als daß er, selbst ohne es zu bemerken, die Art, wie er die Thätigkeiten seiner Seele sich vorstellte, auf die Gottheit übertrug. Er wähnt, daß Gott, indem er an sich denkt, substantielle Ebenbilder von sich erzeugt. Aber wenn man ihm nun sagt, daß die Idee, welche Gott von sich selbst hat, seine eigene Substanz ist, die sich selbst unmittelbar betrachtet, wie will er das Gegentheil beweisen? Folgt daraus, daß Gott bey der Betrachtung seiner selbst nur eine Idee von seiner eigenen Natur hat, daß Er ein Wesen hervorbringt, dessen Existenz reell von der seinigen verschieden ist? Wenn man sagt, Gott betrachte sein Bild, so ist dies eine menschliche Art zu reden, die von der Beschaffenheit unsers Vorstellungsvermögens hergenommen ist, nach welcher die Ideen oder Bilder der Gegenstände, die wir haben, von der Natur unserer Seele selbst verschieden sind. Aber die Art der Erkentniß Gottes ist gar nicht dieselbe mit der unsrigen.

Man kann also nicht sagen, daß Gott auf eine gewisse Weise erkenne, weil wir so erkennen. Da wir überhaupt keine deutliche und gewisse Idee von der Erkentniß Gottes haben, so dürfen wir hierüber schlechterdings nichts behaupten. Wörter haben nie

eine Bedeutung an und für sich selbst, sondern nur in ihrer Beziehung zu den Dingen, welche durch sie bezeichnet werden sollen; und man ist ja darin einstimmig, daß keine der Bedeutungen, welche wir dem Worte Erkennen beylegen, auf das unaussprechliche Wesen passe. Es ist eine Nothwendigkeit für die Gelehrten sowohl als die Laien, daß sie nicht von Gott reden können, ohne Wörter an die Stelle der Ideen zu setzen, die ihnen fehlen; und es scheint ein mit dieser Substitution wesentlich verbundener Nachtheil zu seyn, daß man keine andere Idee von Gott hat, als diejenigen, welche die Wörter darbieten.

Eine vierte Quelle desselben Irrthums ist die Lehre von ewigen und allgemeinen Ideen der Wahrheit, der Tugend, der Gerechtigkeit, der Ordnung, u. w. Besonders spricht man in diesem Betrachte von der Wahrheit, und was man davon behauptet, wird denn auf Tugend, Gerechtigkeit, Ordnung u. w. angewandt. Die Metaphysiker bilden sich ein, die Wahrheit an und für sich, abstrahirt vom Denken, von dem Gegenstande des Denkens, und von der denkenden Substanz, zu betrachten, und erklären sie für die Uebereinstimmung irgend eines Gedankens mit irgend einem Gegenstande in irgend einer Intelligenz. Diese Betrachtung, oder den Begriff, welchen sie dadurch zu erhalten wähnen, nennen sie denn eine ewige Idee der Wahrheit, die nothwendig, unveränderlich, unabhängig von allem Erschaffenen und Unerschaffenen, von aller Existenz jeder Art sey. Aber diese abstracte Wahrheit ist keine allgemeine Idee des Wahren überhaupt.

Robinet macht bey dieser Gelegenheit sehr lehrreiche Bemerkungen über den Misbrauch der Abstractio-

tionen. Die Systeme Plato's, Wollaston's, Clarke's, und andrer Philosophen, in denen freylich viel Erhabnes über die Natur der Wahrheit und Gerechtigkeit vorkömt, die auch, besonders was das Einzelne betrifft, nicht alle in gleichem Grade falsch sind, beruhen auf Täuschungen, durch welche die Abstracta in einem Sinne genommen werden, welchen sie nicht haben, und ihrer Natur nach nicht haben können. Es liegt bey ihnen allen ein gemeinschaftliches falsches Princip zum Grunde, das sich nach Robinet folgendermaßen ausdrücken läßt: Wenn Jemand in Gedanken alle Intelligenzen in der Welt vertilgte, so könte er sich dennoch die Wahrheit vorstellen. Wenn er sogar in Gedanken alle Wesen vertilgte, so könte er dennoch Beziehungen und Verhältnisse derselben denken. Wenn alle Gedanken und alle Gegenstände derselben vertilgt wären; so könte er sich dennoch die Uebereinstimmung der Gedanken mit ihren Objecten einbilden; wenn es endlich auch keinen Schöpfer und kein Geschöpf gäbe; so würde es darum nicht minder gerecht seyn, daß das Geschöpf von seinem Schöpfer abhängig wäre. Hier offenbart sich also ein beständiger Widerspruch. Die Ideen sind nur Vorstellungen der Dinge. Wo keine Dinge sind, sind auch keine Ideen. Die Ideen existiren nur und können nur existiren in einem Verstande. Wo also kein Verstand ist, da sind auch keine Ideen. Giebt es keine Objecte, keine Intelligenzen, so kann überhaupt nichts vorgestellt werden. Giebt es keinen Schöpfer und kein Geschöpf, wie könte es folglich auch gerecht seyn, daß die Geschöpfe, deren Existenz doch hier, wie die des Schöpfers supponirt wird, von dem Schöpfer abhängig wären? Existiren weder Schöp-

 fer,

ser, noch Geschöpf, so ist überall nicht einmal etwas möglich.

Der Erklärung, welche Locke vom Ursprunge der allgemeinen Begriffe gegeben hat, stimt Robinet bey. Nimt man an, wie Malebranche, daß wir Alles, was wir sehen, in Gott sehen, so würden wir doch nichts mehr darin sehen, als was wir nach den Schranken unsers Gesichts darin sehen könten. Da aber unser Gesicht in der That beschränkt ist, wird es jemals die Unermeßlichkeit möglicher Dinge darin sehen können? Die Ewigkeit, Nothwendigkeit, Universalität, wohnen nur in Gott; aber unsere Ideen sind in uns, und nicht in Gott, außer uns. Die Ewigkeit, Nothwendigkeit, Universalität sind also keine Qualitäten, denen unsere Ideen entsprechen könten. Es ist nicht unsere Idee, die einen allgemeinen Typus ausmacht. Es ist das Wesen der Dinge, welches eine unerschöpfliche Macht unendlich wiederholen kann, und welches dadurch in sich selbst das Muster aller möglichen Individuen derselben Art ist. Unsere Idee ist für uns nur das Bild einer bestimten Zahl ähnlicher Wesen, welche sie umfaßt.

Noch andere Gründe für die Objectivität der allgemeinen Begriffe, und der möglichen Erkentniß jener Objectivität werden von Robinet geprüft, die ich hier übergehen kann. Wichtiger aber ist ein Einwurf, welchen er selbst gegen seine Vorstellungsart beybringt, und zugleich beantwortet. Angenommen, daß die Güte, Gerechtigkeit, Weisheit, in Gott nicht von derselben Beschaffenheit sind, wie im Menschen; so vernichtet man die ewigen Ideen der Tugend, die unabhängig von der Ordnung und den Ver-

hält-

hältnissen der Dinge bestehen müssen. Robinet leugnet die Nothwendigkeit der Folge. Es giebt keine wirklich existirende Idee ohne eine Intelligenz, in welcher sie sich befindet. Es kann also auch nur ewige Ideen in dem ewigen Geiste geben, und dieser ewige Geist ist Gott. Da der Gottheit nie etwas verborgen war, ist, oder seyn wird, so kann man nach menschlicher Art zu reden sagen, daß alle ihre Gedanken ewig sind, und daß sie die Dinge nach diesen ewigen Ideen geschaffen habe. Wie können diejenigen, welche die Ideen in der göttlichen Substanz als repräsentative Bilder der Gegenstände annehmen, entscheiden, daß sie von der Ordnung und den Verhältnissen der Dinge schlechthin unabhängig sind? Die Vorstellung eines Objectes setzt voraus, daß dieses wirklich existirt, oder war, oder wenigstens möglich ist; und daß, wenn man eine nothwendige Relation zwischen zwey Dingen annimt, weder das eine, noch das andre, von dem correlativen Dinge wirklich unabhängig ist. Auch ist von dieser Art der Unabhängigkeit hier nicht die Rede. Man will vielmehr, daß die Ideen in Gott ewig existirt haben vor der Ordnung und den Relationen der Dinge selbst, welche er geschaffen hat; erst nach seinen ewigen Ideen habe Gott diese Ordnung und Relationen bestimt; die leztern könten aufhören durch die Vernichtung der Natur, ohne daß Gott die Ideen verlöre, welche er von Ewigkeit gehabt hat. Er würde sie zwar nicht mehr als Ideen von wirklich existirenden gegenwärtigen Dingen haben, aber doch als Ideen von Dingen, die einmal wirklich waren, und wiederum wirklich seyn könten. Denn nach dieser Vorstellungsart giebt die bloße Idee Gottes den Dingen die Existenz nicht; es bedarf erst eines förmlichen Schöpfungsactes, um die Exi-

Existenz zu bewirken. Wenn man unter den ewigen Ideen, die unabhängig von der Ordnung und den Relationen der Dinge subsistiren sollen, nichts anders versteht; so ist nach Robinet nicht einzusehen, wie man jene vernichte, indem man behauptet, daß die Güte, Gerechtigkeit, Weisheit, in Gott nicht von derselben Natur seyen, wie im Menschen. Mögen die göttlichen Attribute ihrem Wesen nach noch so verschieden von den menschlichen Tugenden seyn: warum sollte das höchste Wesen nicht ewige Ideen haben sowohl von seinen eigenen Attributen, als von den Tugenden, womit es das Geschöpf begabt hat, und von dem Unterschiede, der zwischen beyden obwaltet? Warum sollten jene Ideen unabhängig von der Ordnung und den Relationen der Dinge in Gott existiren, diese möchten nun wirklich vorhanden seyn, oder nicht? Uebrigens Eigenschaften, welche man betrachtet ohne Rücksicht auf Verhältnisse, welche sie begründen, oder auf Subjecte, denen sie zukommen, oder auf die Art, wie sie denselben zukommen, haben gar keine Realität. Dergleichen Eigenschaften vernichten, heißt nur leere Phantome zerstreuen, welche die Spitzfindigkeit des Geistes sich selbst auf dem Wege zur Wahrheit entgegenstellt, als ob sie nicht ohnehin mit andern Hindernissen genug zu kämpfen hätte.

Robinet treibt seine Skepsis an der Angemessenheit und gültigen Anwendbarkeit der gewöhnlichen göttlichen Attribute so weit, daß er das Attribut der Vollkommenheit selbst für auf die Gottheit unpassend erklärt. Der einzige Sinn, welchen wir dem Worte Vollkommenheit beylegen können, ist: daß ein sogenanntes vollkommnes Ding Alles habe und enthalte, was es nach unserer Voraussetzung

von

von einem Zwecke, zu welchem es da ist, haben und enthalten muß. Dieser Begriff der Vollkommenheit kann aber durchaus nicht von einem Wesen gelten, das gar nicht erschaffen ist, und weder Bestimmung, noch Zweck hat. Nichts von dem, was in der Natur ist, kann gut oder vollkommen genannt werden, als nur relativ zu einem Zwecke, wozu uns die Sache geschickt scheint; anstatt daß Gott eine absolute Vollkommenheit haben muß, die das gerade Gegentheil dessen ist, was wir unter Vollkommenheit denken.

Die absolute Vollkommenheit ist aber nicht, wie man gemeiniglich wähnt, der Inbegriff aller relativen. Denn 1) dieser Inbegriff würde auch die Vollkommenheiten der Geschöpfe in sich schließen, die nichts Uebernatürliches haben, und folglich auch der Gottheit gar nicht angehören können. 2) In einem Inbegriffe relativer Vollkommenheiten ist immer noch keine absolute gegeben; jede Vollkommenheit der Geschöpfe ist nur gut durch ihre Relation und Uebereinstimmung mit andern. 3) Inbegriff drückt Vielfältigkeit aus. Die absolute Vollkommenheit ist über jede Zahl, wie jede Schranke erhaben. Es giebt keine unendliche Zahl; die absolute Vollkommenheit aber ist unendlich und einfach. 4) In einem Inbegriffe relativer Vollkommenheiten könte man leicht die einzelnen aufzählen, sie von einander unterscheiden, die eine oder die anderen denken. Welche Unterscheidung aber kann statt finden in der absoluten Vollkommenheit, die nur wesentlich Eine ist, die sich nicht theilweise, sondern bloß ganz, oder gar nicht denken läßt? Es ist demnach anmaßend, die absolute Vollkommenheit Gottes gleichsam zu zerstükkeln,

keln, indem man ihm verschiedene einzelne Attribute beymißt. Wir machen diese Unterscheidung der göttlichen Eigenschaften nach dem, was wir bey dem Menschen wahrnehmen, und das ist Anthropomorphismus. Um sich aber zu überzeugen, daß die Vollkommenheit Gottes wirklich absolut ist, darf man nur erwägen, daß der Begriff des Relativen nothwendig ein Merkmal der Schranke und Unvollkommenheit mit sich führt, welche doch mit der Unendlichkeit Gottes schlechthin unvereinbar sind. Wenn wir also von der göttlichen Vollkommenheit reden wollen, so bleibt uns nichts übrig, als diese Eigenschaft lediglich in einem negativen Sinne zu nehmen, so daß sie bloß eine reine Negation der Endlichkeit und der relativen Vollkommenheiten der erschaffenen Wesen ausdrückt.

Es ließe sich gegen das obige Raisonnement der Einwurf vorbringen: daß die Behauptung, wir hätten keine Idee von der Vollkommenheit schlechthin, auch entweder die Vollkommenheit schlechthin von der Gottheit verneine, oder die Natur der göttlichen Geschöpfe für durchaus von der Natur Gottes verschieden erkläre. Hat uns Gott in Beziehung auf Vollkommenheit Ideen gegeben, welche er selbst nicht hat, so täuscht er uns, und er verleitet uns sogar zum Bösen, wenn wir den Ideen der Vollkommenheit folgen, die er uns beygebracht hat, und die von der wahren Vollkommenheit entfernt sind.

Robinet antwortet: Wenn behauptet wird, daß wir keine Idee von der (absoluten) Vollkommenheit haben, so wird diese damit der Gottheit nicht abgesprochen; sondern es wird nur gesagt, daß die Geschöpfe, deren (relative) Vollkommenheit wir erkennen, eine von der göttlichen ganz verschiedene Natur haben.

haben. Diese Behauptung ist auf der unendlichen Distanz gegründet, die zwischem dem Geschöpfe und dem Unerschaffnen ist. Es findet schlechterdings keine Art von Analogie zwischen den Attributen Gottes und den Vermögen und Fähigkeiten der Geschöpfe statt. Ferner: Wenn nun auch Gott Ideen von der Vollkommenheit gab, die er selbst nicht hat; so hat er uns darum noch nicht getäuscht. Er gab uns Ideen von der relativen Vollkommenheit der Geschöpfe, die wir nach unserer beschränkten Natur zu fassen vermögen; Ideen von der absoluten Vollkommenheit konte Er uns nicht mittheilen, weil sie über die Fassungskraft eines endlichen Wesens hinausgehen. Wenn wir nur den Ideen der Vollkommenheit folgen, so wie wir sie von Gott empfangen haben, so handeln wir unserer Natur gemäß, und erfüllen unsere Bestimmung; wir entfernen uns dann so wenig von der Vollkommenheit Gottes, als wir uns ihr nähern; wir bleiben immer von dieser in einer unendlichen Entfernung; und das Wesen, das uns so geschaffen hat, wie wir sind, kann weder selbst daran Anstoß nehmen, noch uns Böses wollen.

Auch die Natur eines Geistes ist uns schlechthin unbekant. Der ganze Spiritualismus richtig erwogen reducirt sich auf den bloßen Satz: daß der Geist eine immaterielle unkörperliche Substanz sey; er reducirt sich also genau besehen auch auf eine bloße Negation. Wenn wir daher die Gottheit, die Engel, die menschlichen Seelen für Geister erklären; so will das nicht mehr sagen, als, daß jene Wesen eine von der Materie verschiedene Natur haben. Wenn aber auch die Geistigkeit der Gottheit, den Engeln, und den menschlichen Seelen gemeinschaftlich ist; so ist doch

diese gemeinsame Eigenschaft für uns ein Nichts, weil sie bloß in der Negation der Materie besteht. Man kann daher auch keine Verschiedenheit der Gradationen der Geister in Ansehung der Vollkommenheit behaupten, gleichwie es verschiedene Gradationen der Thiere und andrer körperlicher Wesen giebt. Denn Gradationen der Geister wären nicht mehr und nicht weniger als Gradationen des Nichts. Hieraus fließt die Ungereimtheit der Behauptung derer, welche eine generische Verschiedenheit der Thierseelen, und wiederum der menschlichen im Verhältnisse zu den höhern Geistern annehmen, und dadurch den Thierseelen Eigenschaften beylegen, welche sie mit der Gottheit und den Engeln gemein hätten.

Daß wir gleichwohl allen immateriellen Wesen dieselbe Natur zuschreiben, die wir bey unserer Seele wahrnehmen, hat seinen Grund in einer Uebereilung des Urtheils. Man schließt aus einer Reihe willkührlicher Prämissen, ohne die Gültigkeit derselben vorher überdacht zu haben. Da wir bemerken, daß die ganze Materie von homogener Beschaffenheit ist, daß alle Körper ausgedehnt, solide, theilbar, beweglich sind; so schließen wir daraus auf dieselbe Homogeneität der Natur in Allem, was nicht materiell ist, messen also allen geistigen Wesen die Eigenschaften und Fähigkeiten unserer Seele bey, ohne einmal zu überlegen, ob dieses möglich sey, oder nicht.

Robinet wirft die Frage auf: Ob das Denken dem Geiste überhaupt eben so nothwendig zukomme, wie die Ausdehnung dem Körper? Das letztere erkennen wir als nothwendig; aber daß alles Unkörperliche nothwendig ein denkendes Wesen seyn müsse, wie Des Cartes behauptete, erkennen wir so wenig

nig als nothwendig, daß vielmehr das Gegentheil gewiß zu seyn scheint: das Denken sey kein nothwendiges Merkmal des Immateriellen. Zu behaupten, daß Alles Unkörperliche denke, heißt behaupten, daß das Nichts denke. Daraus, daß ein individuelles unkörperliches Wesen, oder eine einzelne Gattung derselben denkt, folgt gar nicht, daß alle andre unkörperliche Wesen auch denken. Denn die Unkörperlichkeit an sich ist nichts, und kann das Denken nicht begründen. Wir kennen nur zwey Gattungen der Wesen, ausgedehnte und denkende. Also jedes nicht ausgedehnte Wesen denkt. Der Fehler dieses Schlusses fällt in die Augen. Es kann eine Menge Wesen geben, deren Natur von den ausgedehnten und denkenden Wesen sehr verschieden ist. Als Beyspiel immaterieller Wesen, die nicht denken, führt Robinet die sogenannten plastischen Naturen an. Wenn gleich diese, was ihre Wirklichkeit betrifft, nur auf einer Hypothese beruhen, so sind sie doch wenigstens möglich, und mehr bedarf es hier nicht. Die verschiedenen Grade des Denkens aber sind ebenfalls unzureichend, um specifisch verschiedene Gattungen der Geister zu behaupten. Robinet meynt, daß das Denken ein specifisches eigenthümliches Merkmal bloß unsrer Seele sey. Denn der Begriff des Denkens, welchen wir haben, ist für uns das Product eines Geistes, der mit einem Körper verbunden ist, oder mit andern Worten, das Denken erkennen wir als eine Modification unsers Geistes bewirkt durch Vermittelung einer materiellen Masse, welche dieser Geist beseelt. Dieser Begriff des Denkens aber, wie er doch allein nur für uns möglich ist, paßt lediglich auf die menschliche Seele, und ist auf keine Weise auf geistige Wesen anwendbar, die nicht solche materielle

terielle Körper haben, wie wir. Wir würden überhaupt gar keine Idee von Intelligenz haben, wenn wir nicht dächten. Aber wir denken nicht ohne Organe. Man trenne die Seele von ihrem organischen Apparate, so wird sie keine Eindrücke mehr von den Objecten empfangen; sie wird also auch nicht mehr auf die Objecte zurückwirken, und überhaupt gar nicht denken.

Die Elemente demnach, welche unsre Idee von der Intelligenz constituiren, sind: a) die Action der Objecte auf die Sinne; b) die Action der Organe auf die Seele; c) die Reaction der Seele auf jene Eindrücke. Oder: die Thätigkeit des Denkvermögens ist durchaus und nothwendig abhängig von der organischen Thätigkeit des Körpers. Das Denken ist uns bekanter, sofern der Körper dabey mitwirkt, wie als Eigenschaft des Geistes. Wir haben auch nur von dem Denken selbst eine innere Wahrnehmung; aber nicht von dem Vermögen zu denken. R. folgerte hieraus, daß es überhaupt weder einen schlechthin reinen Gedanken, noch eine schlechthin geistige Intelligenz gebe, die sich unabhängig von einem Körper entwickele. Die Gottheit kann daher ebenfalls kein bloß geistiges Wesen seyn, nach den Begriffen, welche wir Menschen von einem Geiste haben und haben können. Auch die Moralität gründet sich auf Verhältnisse, welche nur unter Geschöpfen statt finden mögen. In Beziehung auf die Gottheit ist zwischen den metaphysischen und moralischen Attributen nur der Unterschied, daß jene negativ sind, und eben dadurch die Gottheit von allem Endlichen absondern, oder vielmehr über dasselbe erheben; da diese hingegen positive Qualitäten ausdrücken. Jene lassen sich folglich auf die Gottheit

heit anwenden, wenn sie gleich nichts Reelles von derselben aussagen; diese aber nicht.

Ohne mich nun weiter auf die Analyse und Kritik Robinet's auch von den übrigen göttlichen Eigenschaften und Relationen zur Welt, die gewöhnlich in der rationalen Theologie angenommen zu werden pflegen, einzulassen, will ich nur noch das allgemeine Resultat, das er aus seiner ganzen Untersuchung zieht, kurz angeben.

Die neuere rationale Theologie ist überhaupt nichts weiter, als ein spiritualistischer Anthropomorphismus, der mit dem gröbsten materiellen einerley philosophischen Unwerth hat. Die metaphysischen Attribute schließen von der Gottheit alles Endliche aus, und erklären sie eben hierdurch für gänzlich unerkennbar und unbegreiflich. Durch die moralischen Attribute aber wird Gott mit der Menschheit analogisirt; man giebt ihm dieselbe Natur, welche erschaffene endliche Wesen haben; und wenn man jene Natur auch zu einer relativ unbestimbar größeren Vollkommenheit erhebt; so bleibt sie doch immer hinter dem Unendlichen zurück, und kann diesem nie angemessen seyn. Gott kann also weder ein intelligentes, gutes, weises, gerechtes Wesen genannt werden; noch auch das Gegentheil. Die Philosophen haben sich zu sehr übereilt, diese Eigenschaften von Gott zu beweisen, und mit der endlichen unvollkomnen Welt in Harmonie zu bringen; daher sie in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt wurden. Sie hätten vorher ruhig und unbefangen untersuchen sollen, ob jene Eigenschaften in der That der Gottheit zukommen mögen. Robinet sucht zuletzt auch seine theologische Vorstellungsart mit den Aussprüchen der heiligen Schrift zu vereinbaren,

ren, so gut es gehen will. Die positiven Theologen möchten gleichwohl Ursache haben, sehr unzufrieden mit ihm zu seyn.

Dies Raisonnement Robinet's über die rationale Theologie ist zwar sehr lehrreich; aber es kann auf der anderen Seite, weil es von ihm zu weit getrieben ist, sehr leicht gemisbraucht, und für den Atheismus benutzt werden. Keiner der ältern Metaphysiker hat so ausführlich und so scharfsinnig die Unmöglichkeit einer theoretischen Erkentniß Gottes und der göttlichen Eigenschaften bewiesen, als von R. geschehen ist. Nur darin geht er zu weit, daß er allen Anthropomorphismus schlechthin, und auch die Existenz gültiger Begriffe von den moralischen Eigenschaften Gottes leugnet. Auch ein Glauben an die Beschaffenheit der göttlichen Natur, wie ihn das Bedürfniß der menschlichen Vernunft fodert, wird gänzlich von ihm abgeschnitten. Eine solche Kritik der rationalen Theologie kann zu nichts Anderem, als zum Atheismus, oder zu einem Indifferentismus führen, der nicht viel besser, als Atheismus, ist.

Wenn wir einmal das Daseyn Gottes, als letzten Urgrundes des Vorhandnen, annehmen müssen; so darf die Idee von Gott auch nicht leer bleiben, indem sie sonst eine nichtige Idee wird; sondern wir müssen die Gottheit mit gewissen Merkmalen bestimt denken. Diese Merkmale können wir nicht anders gewinnen, als daß wir sie von der menschlichen Vernunft entlehnen, die wir als das Edelste in der Natur kennen, und jene nur zum Unendlichen und Unbedingten erhöhen. Freylich kann das Endliche nie auch nur ein Analogon abgeben, um die Eigenschaften des Unendlichen danach zu bestimmen. Insofern ent-

entzieht sich die Gottheit schlechthin aller unserer Erkentniß, und wird für uns das unendliche Unbekante. Aber theoretisch sollen die Eigenschaften Gottes auch nicht dadurch bestimt oder erkant werden. Jene Merkmale sind bloße Symbole, von der Natur der endlichen vernünftigen Wesen hergenommen, mit denen wir uns die Gottheit denken, und wodurch wir uns Ihr ehrfurchtsvoll in unendlicher Entfernung nähern. In diesem Sinne legen wir der Gottheit intellectuelle und moralische Eigenschaften bey, und betrachten sie zugleich als den Urheber der sinnlichen, wie der vernünftigen Natur, als moralischen Gesetzgeber und Richter. Eben diese Eigenschaften sind auch bloß Gegenstände eines Vernunftglaubens, der aus dem Bedürfnisse der Vernunft hervorgeht. Die Urtheile, daß Gott weder ein denkendes, noch ein nicht denkendes Wesen, weder gut, noch böse sey, vernichten eigentlich den Begriff der Gottheit schlechthin; es bleibt also nichts weiter, als das Dilemma übrig, entweder sich dem trostlosesten Atheismus Preis zu geben, oder sich an einem bescheidnen und vernünftigen Anthropomorphismus zu halten. Der Gott, dessen Existenz wir glauben, und auf diese Weise uns der Natur unserer Erkentnißart gemäß vorbilden, wird zwar dadurch der menschlichen Natur gewissermaßen assimilirt. Aber man muß nur dabey nicht vergessen, daß diese Assimilation bloß zum Behufe eines praktischen Gebrauchs der Idee von Gott statt findet, und daß die Vernunft nichts desto weniger auf eine theoretische Erkentniß Gottes Verzicht thut.

Sehr viel Interessantes und Lehrreiches, aber auch sehr viel Paradoxes, enthalten noch die beyden letzten Theile des Robinet'schen Werks de la nature

über

über die Stufenfolge (gradation) der Naturwesen. Er entwickelt hier zuvörderst das Gesetz der Stetigkeit (lex continui) in seiner Anwendung auf die Natur, und zeigt, wie dieses von den Naturphilosophen zwar im Allgemeinen immer anerkannt; aber bey der systematischen Anordnung und Beurtheilung des Details der Naturwesen häufig vernachlässigt worden sey.

Es giebt nach R. nur einen einzigen Act in der Natur, auf welchen sich alle Naturereignisse zuletzt zurückführen lassen; Ein einziges Phänomen, mit dem alle Phänomene als Theile verbunden sind; Ein einziges Urbild (Prototypon) aller Wesen. Es giebt also auch nur Ein mögliches Natursystem, so wie die Wirkung seyn mußte, die von der Ursache ausgieng, welche alle mögliche Wesen in sich schloß. Dem Gesetze der Stetigkeit zufolge machen die Naturdinge Eine einzige Classe aus, ohne Unterschied der besondern Naturreiche. Es führt uns nehmlich darauf, daß alle Thiere, Pflanzen, Mineralien Modificationen der organisirten Materie sind, die alle an demselben Wesen und seinen Eigenschaften Theil nehmen, ohne durch etwas Anderes, als durch das Maaß dieses Antheils geschieden zu werden. Die Verbindung der thierischen Natur (Animalität) mit der vegetalen erfodert, daß die letztere insofern an jener Theil habe, als die Stufe nöthig macht, welche sie im Reiche der Naturwesen einnimt. Eben so erfodert die Verbindung des Vegetalen mit dem Mineralen, daß der verhältnißmäßige Grad der Animalität, der sich in jenem findet, wiederum nach einem relativen Maaße sich dem Mineralreiche mittheile; weil in einer ununterbrochenen Stetigkeit der Naturwesen, die sich so dicht an ein:

einander schliessen, wie möglich, alle wesentliche Qualitäten des ersten sich gradweise bis auf das letzte nüanciren müssen, ohne daß die Reihe durch eine unausgefüllte Lücke unterbrochen würde.

Robinet geht hierauf zur genaueren Bestimmung des allgemeinen sowohl als des distinctiven Characters der Thierheit über. Gemeiniglich nimt man etwas für das Wesen der Thierheit, was nur eine Variation desselben ist. Man bildet einen allgemeinen Begriff des Thiers überhaupt, nach besondern Begriffen der Individuen. Die Aufsuchung des wesentlichen Charakters der Thierheit leitet auf die offenbare Unmöglichkeit, irgend ein Naturwesen aus der Classe der Thiere auszuschließen. Robinet stellte also hier folgende Grundsätze auf: Es existirt keine besondre äußere oder innere Form, die dem Thiere als solchem nothwendig wäre. — Es existirt aber auch keine besondre äußere oder innere Form, die nothwendig von der Thierheit ausgeschlossen wäre. Den Beweis dieser Sätze entlehnte er aus der endlosen Mannichfaltigkeit der thierischen Formen, und ihrer Verwandlungen. Die letzteren sind oft sehr entfernt von einander in Ansehung der Form, und dennoch läßt die Natur gewisse thierische Geschöpfe nach und nach durch sie alle hindurch gehen. Robinet erläutert dies durch mehrere interessante Beyspiele aus der Naturgeschichte.

Dann untersucht er die Natur der Organisation überhaupt. Ein Organ ist ein hohler natürlich thätiger Cylinder (un trou allongé). Auf diesen einfachen Begriff läßt sich auch die verwickelteste Organisation zurückführen. Der menschliche Körper,

das Meisterstück der Organisation, ist nur ein System von biegsamen, geordneten, in einander verflochtenen Röhren, mit einer inneren Kraft begabt, welche aus ihrer Structur entspringt. Jedes Organ ist aus andern kleinern Organen zusammengesetzt; diese wieder aus andern noch kleinern Organen, und dies geht so in einer dem Reichthume der Natur angemessenen Progression weiter fort.

Hier erhebt sich die Frage: Ob es eine rohe Materie giebt, oder geben könne? — Robinet behauptet: Es existire bloß organische Materie, und keine rohe. Denn der Plan der Natur ist einfach und einig. Gäbe es organische und nichtorganische Materie, so würden die Einheit und der Zusammenhang des Naturplans aufgehoben seyn. R. sucht die Unmöglichkeit einer unorganischen Materie noch aus mehr andern Gründen zu beweisen. Sie würde ein Widerspruch seyn, und die Erfahrung kann auch schlechterdings keine rohe Materie aufzeigen.

Bonnet setzt in seinem Werke: Contemplation de la nature, die Mineralien als rohe und unorganische Substanzen den Thieren und Vegetabilien, welche das Reich der organisirten Wesen ausmachen, entgegen. Er betrachtet die einen und die andern aus allen Gesichtspuncten, in Hinsicht auf Formation, Wachsthum, Structur, und findet in den Mineralien nichts, was berechtigte, sie in die Classe organischer Wesen aufzunehmen; vielmehr, was er daran wahrnimt, berechtige, sie davon auszuschließen. Organisation und Nichtorganisation sind also nach seinem Systeme Modificationen der Materie, und zwar nicht bloß mögliche, sondern im Universum wirklich existirende Modificationen.

Ro=

Robinet erinnert dagegen, daß alle angeführte Gründe zum Beweise, daß die Fossilien aus rohem Stoffe bestehende unorganische Substanzen, ohne Leben und eigenthümliche Thätigkeit seyen, entweder gar nichts, oder das Gegentheil beweisen. Was sich im Allgemeinen von den Eigenschaften organisirter Naturdinge sagen läßt, läßt sich auch auf die eine oder die andere Art von den Mineralien sagen. Es ist durchaus unmöglich, zu bestimmen, wo die Organisation aufhört, und die Natur organisirt immer noch, auch wo sie es gar nicht mehr zu thun scheint. R. beruft sich hier unter andern auf Bourguet wegen der Organisation der Krystalle. Man muß aber wohl unterscheiden zwischen den Producten der Natur und den Werken der Kunst. Die Kunst setzt zusammen; sie führt alle ihre Werke nur Theilweise durch Trennung und Verbindung der Materialien aus. Die Producte der Natur sind ganz im Kleinen, wie im Großen; es sind organische Ganze, deren Theile sich nicht einer nach dem andern bilden; sondern die vom Anfange des Dinges in dem Keime vereinigt sind, und sich zusammen durch ihren innern Organismus entwickeln. Eine andere Wirkung dieses Organismus ist, daß die natürlichen Maschinen andere ihnen gleiche hervorbringen können; die künstlichen Maschinen hingegen sind schlechthin unfruchtbar. Die ganze Materie besteht daher nur aus Samen und Keimen; die Organisation ist eine ihr wesentliche Eigenschaft, die Grundlage aller den Substanzen gemeinschaftlichen Vermögen, sich zu ernähren, zu wachsen, und ihres Gleichen zu erzeugen. Robinet folgerte hieraus, daß auch die Materie wesentlich animalisch sey; denn die Vermögen der Ernährung, des Wachsthums und der Erzeugung, welche der gesamten Materie zu-

kommen, machen den unterscheidenden Charakter der Animalität aus.

Die Gründe und Gegengründe, welche R. umständlich vorträgt, kann ich nicht hier verfolgen. Nur noch einige allgemeine Bemerkungen desselben will ich hinzusetzen. Die Pflanzen sind an den Boden geheftete Thiere (animaux sedentaires). Ihre Ernährung, ihr Wachsthum, und ihre Zeugung geschehen völlig eben so, wie bey den Thieren. R. führt Beyspiele an, daß Pflanzen in Thieren keimten; ein Roggenkorn keimte in dem Magen einer Frau; Schwämme wuchsen im Körper eines Mannes u. w. Wenn auch die Pflanzen kein äußeres Zeichen der Empfindung und Vorstellung geben; so haben wir doch deßhalb kein Recht zu behaupten, daß sie keine hätten. Auch von der Empfindlichkeit der Pflanzen führt Robinet mehr merkwürdige Fälle an, die sich aber freylich auch anders erklären lassen. Er fragt: ob überall eine Existenz ohne Empfindung oder Vorstellung möglich sey? In Ansehung der Pflanzen, meynt er, daß ihre Empfindung zwar sehr schwach, ihre Vorstellungen sehr verworren und dunkel seyen; daß sie aber doch überhaupt Empfindungen und Vorstellungen hätten von einer solchen Beschaffenheit, wie sie ihrer Natur angemessen wären.

Der unterscheidende Charakter der Animalität ist von allen Formen unabhängig; er ist weder mit bestimten Organen und Eigenschaften, noch mit einer bestimten Oekonomie des Naturdinges nothwendig verbunden; weil sich auf alles dieses bloß individuelle Verschiedenheiten gründen. Es giebt auch Grade der Animalität, die für unsre Sinne gar nicht wahrnehmbar sind. Die einzigen wesentlichen Merkmale

der

der Animalität sind Nahrung, Wachsthum und Zeugung. Diese sind auch den Steinen, Metallen, und allen Arten der Fossilien eigen. Auch die Fossilien haben Animalität. R. schildert ihre Lebensalter, ihre Fähigkeiten, und die Ausübung derselben. Das Wachsthum geschieht auch bey ihnen in allen ihren förmlichen Theilen zugleich, und das ist nur in einem lebendigen organisirten Körper möglich. R. verfällt hierbey indessen durch seine Hypothesen verleitet in's Spielende und Abentheuerliche. Er nimt sogar unter den Mineralien eine gesellige Verbindung an. Sie theilen einander ihre Fähigkeiten mit, wirken auf einander, suchen sich, stoßen sich ab, behaupten sich durch Verbindung. Im hohen Alter verlieren sie nach und nach ihre Vermögen und sterben. R. wendet auch die Idee der Animalität auf die Weltkörper an.

Nicht bloß als Zeitgenossen, sondern auch wegen der Verwandtschaft der Studien und der philosophischen Denkart kann dem Robinet an die Seite gestellt werden Carl Bonnet, obgleich Beyde in vielen Stücken verschiedener Meynung waren, und auch einander bestritten. Er wurde gebohren zu Genf im J. 1720, lebte gewöhnlich auf seinem Landgute Genthod in der Nähe dieser Stadt, und starb im J. 1793. Er war nicht nur ein sehr gelehrter und denkender Naturforscher, sondern auch einer der geschmackvollsten Schriftsteller; nur daß man ihm vielleicht eine zu ängstliche Sorge für Correctheit der Sprache und Ründung der Perioden, eine gewisse rhetorische überladene Eleganz, die zur einförmigen Manier wird und am Ende ermüdet, vorwerfen könte. Mehrere berühmte Hypothesen zur Erklärung der organischen

schen Natur sind theils von ihm erfunden, theils aus-gebildet und zur Kentniß des größern Publicum's gebracht worden. Seine Philosophie hat das Eigenthümliche, daß sie vom Empirismus ausgeht, und dennoch durch Schlüsse sich einen Weg in die übersinnliche Welt zu bahnen sucht. Hier will ich nur sein Verdienst um die empirische Psychologie, und die Principien und allgemeinen Resultate seines Natursystems kurz charakterisiren, da das Detail seiner meisten Untersuchungen eigentlich naturhistorisch ist, und nicht weiter hierher gehört.

Seine empirische Psychologie läßt sich auf folgende Hauptsätze zurückführen: I. Alle unsre Vorstellungen entspringen aus den Sinnen, und diese sind die erste Quelle derselben. Ein Blindgebohrner wird niemals Ideen von Licht und Farben bekommen. Seine Seele hat gleichwohl dieselben Fähigkeiten, welche die unsrige hat; was fehlt ihr also, um auch Gesichtsvorstellungen zu haben? — Das Organ, daß diesen Vorstellungen entspricht. Wäre dieser Blindgebohrne auch zugleich taub gebohren, hätte er bey seiner Geburt weder Gefühl, noch Geschmack, noch Geruch gehabt, wie hätte möglicherweise seine Seele Ideen erhalten können, und was für welche? — Man wird antworten, daß er wenigstens sein Daseyn empfinden würde. Aber wie erwerben wir denn die Empfindung unsers Daseyns? Bloß dadurch, daß wir über unsere Sensationen reflectiren, die immer wesentlich mit der Empfindung verbunden sind, es sey unsre Seele, welche sie leidet, und diese letztere Empfindung ist es eigentlich, welche wir Bewußtseyn der Existenz nennen. Eine Seele, die niemals überhaupt Objecte empfunden hätte, könte auch nicht wissen, daß sie existirte.

II. Inzwischen sind doch nicht alle unsere Ideen Empfindungsvorstellungen. Eine andere Quelle derselben ist die Reflexion. Wenn auch alle unsre Ideen den Sinnen ihren Ursprung verdanken, so sind sie doch darum nicht alle bloß sinnlich. Die Reflexion durch Verbindung und Trennung der Vorstellungen und ihrer Merkmale gelangt mit Hülfe der Zeichen, z. B. der Wörter, Gradweise zu den abstractesten Begriffen.

III. Die Gegenstände selbst, oder die Körperchen (corpuscules), welche von ihnen ausströmen, wirken nur durch einen Eindruck (impulsion) auf unsre Sinne. Sie theilen diesen eine gewisse Erschütterung mit, die sich in's Gehirn fortpflanzt, und wodurch die Seele Sensationen bekomt. Der Philosoph fragt hier gar nicht weiter, wie die Bewegung eines Nerven in der Seele eine Idee erzeugen könne. Er nimt dies schlechthin für ein Factum an, und entsagt der Neugierde, die Ursache desselben zu wissen. Er sieht ein, daß dies von dem Geheimnisse der Vereinigung der beyden Substanzen, Körper und Seele, abhängt, und daß ihm dieses Geheimniß unerforschlich ist. Für ihn ist die Erkentniß hinreichend, daß einer Erschütterung dieses oder jenes Nerven allemal in der Seele diese oder jene Sensation correspondirt. Er betrachtet also die Sensation nicht wie eine physische und unmittelbare Wirkung der Nervenbewegung, sondern wie eine von dieser Bewegung unzertrennliche Folge. Gewissermaßen sieht er sie an, wie ein natürliches Zeichen der Sensation, das der Schöpfer unmittelbar angeordnet hat.

IV. Bonnet hält es nicht für eine Unmöglichkeit, daß die Seele ohne Körper denke; es könte rei-

ne Geister geben, die Ideen haben; aber er gesteht, daß er durchaus nicht begreife, wie sie dieselben haben könten. Das Gefühl, welches der Mensch von seinem Ich hat, ist immer einig, einfach, untheilbar; und daraus fließt, daß er nicht ganz Materie ist. Das Daseyn der Seele ist also das Daseyn einer immateriellen Substanz, welche es dem Schöpfer gefallen hat mit einem organisirten Körper zu verbinden. In diesem Verhältnisse scheint es, daß der Mensch nur durch Vermittelung seines Körpers Ideen haben könne, und je mehr er sich selbst beobachtet und studirt, desto mehr fühlt er sich gedrungen, den großen Einfluß der körperlichen Maschine auf alle seine Seelenthätigkeiten anzuerkennen. Ueberdem lehrt nun noch die Offenbarung, daß die Seele ewig mit einer Portion Materie verbunden, der Mensch also ewig ein gemischtes und zusammengesetztes Wesen seyn werde. Es konte daher auch nicht die Absicht des Schöpfers seyn, daß er ein reiner Geist seyn sollte; vielmehr sollte die menschliche Seele immer nur ihre Fähigkeiten durch Vermittelung des Körpers äußern. Hätte es der Schöpfer anders gewollt, so würde der Mensch auch anders philosophiren, weil er dann eine ganz andre Art, wahrzunehmen und zu urtheilen haben würde. Die Untersuchung des menschlichen Wesens muß also der Natur desselben angemessen seyn; die Seele kann sich nicht selbst sehen und berühren; aber sie sieht und berührt Körper vermittelst dessen, mit welchem sie zunächst vereinigt ist. Die Sinne setzen sie in Verbindung mit Allem, was sie umgiebt; durch jene hängt sie mit allen Theilen des Universum's zusammen, eignet sie sich gewissermaßen die gesamte Natur an, und erhebt sich über dieselbe zu ihrem göttlichen Urheber.

V. Für die Untersuchung des Erkentnißvermögens und seiner Beschaffenheit ist wenig daran gelegen, ob wir uns in Ansehung des wirklichen Daseyns der Körperwelt außer uns täuschen, oder nicht. Wäre auch das ganze materielle System nur ein Phänomen, ein bloßer Schein relativ zu unserer Art wahrzunehmen und zu urtheilen; so würden wir doch nichts desto weniger unsere Sensationen von einander unterscheiden; wir würden nichts desto weniger überzeugt seyn, daß einige derselben in unserer Gewalt sind, und andere nicht; daß außerhalb unserer Seele etwas seyn müsse, was Sensationen unabhängig von ihrer Willkühr hervorbringt. Dieses unbekante Etwas außer uns ist es, was Materie genannt werden kann. Nach Bonnet kann man nicht behaupten, daß die Materie in der That sey, was sie uns zu seyn scheint; wohl aber kann man behaupten, daß das, was sie zu seyn scheint, ein wesentliches Resultat sowohl desjenigen ist, was sie an sich ist, als desjenigen, was der Mensch ist im Verhältnisse zu ihr. Die Geschöpfe, welche die Materie unter anderen Beziehungen wahrnehmen, haben auch eine andre Natur, als er; und der Mensch selbst würde die äußere Körperwelt unter anderen Beziehungen erkennen, sobald seine Natur sich änderte. Es ist deswegen auch völlig überflüssig, die mannichfaltigen Hypothesen zu prüfen, die man zur Erklärung der Verbindung zwischen Leib und Seele aufgestellt hat, weil alle jene Hypothesen auf gleiche Weise eine beständige Relation voraussetzen zwischen den Modificationen der Seele und den Bewegungen des Körpers. Bonnet hält sich an dem physischen Einflusse, nicht als Thatsache, sondern als Erscheinung.

VI. Jeder Sinn des Menschen hat seinen Mechanismus, seine Art zu wirken, seine Bestimmung. Jeder überliefert der Seele eine Mannichfaltigkeit verschiedener Eindrücke, denen eben so viel verschiedene Sensationen entsprechen. Es scheint unmöglich, daß völlig gleiche Fibren hinreichend seyn könten, um so viel verschiedene Eindrücke ohne Verwirrung aufzunehmen, und in die Seele fortzupflanzen. Jede empfindende Fiber befindet sich, wie Bonnet meynt, alsdenn in dem Zustande eines Körpers, der auf einmal durch mehrere verschiedenartig wirkende Kräfte gestoßen wird; dieser Körper würde eine zusammengesetzte Bewegung empfangen, die das Product jener Kräfte wäre, und keine derselben insbesondre darstellen würde. Betrachtet man aber die sinnliche Wahrnehmung des Menschen aus diesem Gesichtspuncte, so kann man von der Verschiedenheit der Sensationen durchaus keine Rechenschaft geben. Man muß also annehmen, daß jeder Sinn Fibren enthalte, die jeder Art der Sensation angemessen sind. Die Organisation der Sinne selbst hat auch manche Eigenheiten, welche diese Voraussetzung rechtfertigen. Besonders gehören dahin die Beobachtungen über die verschiedene Refrangibilität der gefärbten Strahlen, und die verschiedenen Schwingungen der Saiten der Toninstrumente.

VII. Die menschliche Seele ist inzwischen nicht darauf beschränkt, bloß mittelst der Sinne zu empfinden. Sie hat auch Erinnerung dessen, was von ihr empfunden ist. Sie hat die Empfindung der Neuheit einer Sensation. Eine Sensation, die ihr mehrmal dargeboten ist, afficirt sie nicht genau so, wie das erstemal. Die Objecte gelangen immer nur durch die Sinne zur Seele. Fibren, die mehrmal

mal erschüttert sind, können nicht genau in dem Zustande seyn, worin sie waren, bevor sie erschüttert wurden. Die wiederholte Einwirkung der Objecte muß hierin einige Veränderungen hervorbringen. Wenn die Gattung der Sensationen mit einer gewissen Gattung von Fibren verbunden ist, so hat die Erinnerung an die Sensationen nur an dem dermaligen Zustande der Fibren haften können. Jungfräuliche Fibren (des fibres *vierges*), wie sie Bonnet nennt, afficiren also die Seele nicht genau so, wie nicht jungfräuliche, und das Bewußtseyn der Neuheit eines Empfindungszustandes hat in der Jungfrauschaft der empfindenden Fibren seinen Grund.

Vermöge der Vereinigung der beyden Substanzen kann nichts in der Seele sich ereignen, wenn nicht im Körper etwas geschieht, was der Veränderung in jener correspondirt. Diese Veränderung im Körper läßt sich aber oft gar nicht entdecken, oft nur vermuthen.

VIII. Die Seele hat einen Willen und äußert ihn. Sie hat Triebe und ist thätig. Diese Thätigkeit, wie sie auch beschaffen seyn möge, muß ein Subject haben, mittelst dessen sie sich entwickelt. Bonnet glaubt, daß sich kein anderes finden lasse als wiederum die sensiblen Fibren. Wie also die Sinne auf die Seele wirken, so kann die Seele ihrerseits auf die Sinne wirken. Die Seele wirkt hierbey nicht nach Art des Körpers; sie ist nicht Körper; aber die Wirkung ihrer Thätigkeit entspricht einer körperlichen Wirkung. Kurz die Seele erschüttert nach Willkühr die sensiblen Fibren, obgleich sich das Wie nicht erkennen läßt. Die bewegende Hauptkraft der Seele ist das Vermögen der Aufmerksamkeit. Wird es

zu

zu sehr angestrengt, so entsteht in der Seele das unangenehme Gefühl, welches wir Ermüdung nennen. Aber kann die Ermüdung eigentlich zu reden anderswo ihren Sitz haben, als in den Organen, und ist es nicht die Seele selbst, welche jene durch eine Wirkung ihres Willens verursacht? Wollte die Seele nicht aufmerksam seyn, so würde sie auch nicht ermüdet werden. Sie wirkt also auf die Fibren, welche der Sitz der Ermüdung sind. Daß die Ermüdung aufhört, wenn die Seele die Gegenstände ihrer Beschäfftigung ändert, rührt daher, weil sie alsdenn auf andere Fibren wirkt; denn es ist wahrscheinlich, daß jedes Object im Gehirne besondre seiner Einwirkung correspondirende Fibren im Gehirne hat. Die Natur und die Wirkungen der Aufmerksamkeit sind es vorzüglich, deren Verschiedenheit auch unter den Menschen die größte Verschiedenheit hervorbringt.

IX. Die Ideen, welche die Gegenstände in der Seele erwecken, werden der Seele auf's neue gegenwärtig, ohne eine neue Dazwischenkunft dieser Gegenstände. Die Reproduction der Ideen verdanken wir der Imagination und dem Gedächtnisse. Jede neue Vorstellung haftete ursprünglich an der Erschütterung gewisser Fibren des Gehirns. Ihre Reproduction durch die Einbildungskraft kann also wiederum nur mittelst einer solchen Erschütterung derselben Gehirnfibren statt finden. Zufälle, die an sich bloß den Körper afficiren können, schwächen und zerstören sogar auch die Imagination und das Gedächtniß. Diese Fähigkeiten haben also auch einen Sitz im Körper, und dieser Sitz kann nur das Organ seyn, welches der Seele alle äußere Eindrücke überliefert. Die empfindenden Fibren sind so eingerichtet, daß die

mehr

mehr oder weniger fortgesetzte Action der Objecte, mehr oder weniger dauernde Determinationen erzeugt, worin die Natur des Gedächtnisses besteht. Was diese Determinationen an sich selbst sind, läßt sich nicht erklären, weil uns die Structur der empfindenden Fibren unbekant ist; aber wenn jeder Sinn seinen eigenen Mechanismus hat, so ist auch glaublich, daß er jeder Gattung der empfindenden Fibren zukomme.

X. Jede empfindende Fibre wird von Bonnet vorgestellt, als ein sehr kleines Organ, das seine eigenthümlichen Functionen hat, oder als eine sehr kleine Maschine, welche der Eindruck der Objecte zu dem ihr angemessenen Tone stimt. Das Spiel oder die Wirkung der Fiber resultirt wesentlich aus ihrer ursprünglichen Structur, und diese wiederum aus der Natur und Combination der materiellen Elemente. Wenn das Gesicht nicht so wirkt, wie das Gehör, so hat dies seinen Grund in der wesentlich verschiedenen Structur ihrer Organe, und darin, daß das Licht nicht so einwirkt, wie der Schall. Die Fibren, welche den verschiedenen Gesichtsempfindungen correspondiren, haben also wahrscheinlich eine andre Structur, als die Fibren, die mit den Perceptionen des Gehörs zusammenhängen. Noch mehr! Jede einzelne Perception hat ihren besondern Charakter, wodurch wir die eine von der anderen unterscheiden. Z. B. Jeder gefärbte Strahl hat sein eigenes unveränderliches Wesen; ein rother Strahl wirkt nicht so auf das Gesicht, wie ein blauer. Es muß daher auch unter den Gesichtsfibren Verschiedenheiten geben relativ zu denen, die unter den Strahlen obwalten. Uebrigens ist sehr leicht zu begreifen, wie die Natur die Structur der empfindenden Fibren so hat variiren mögen, daß sie

der

der ungeheuern Verschiedenheit der Perceptionen entsprechen konte, welche wir haben. Wie sehr kann die menschliche, so unvollkomne, so beschränkte, Kunst die Productionen variiren von derselben Gattung! Wie mancherley Formen weiß sie nicht z. B. einer Kette zu geben! Welche Abwechslung vermag sie nicht in die einzelnen Glieder einer Kette zu legen! Wie unendlich viele Verbindungen lassen nicht dieselben Elemente zu! Und vollends welche Mannichfaltigkeit entsteht, wenn man annimt, daß die Elemente schon ursprünglich verschiedenartig waren!

XI. Die Seele hat nicht nur Erinnerung der Perceptionen überhaupt, welche sie afficirten; sie kann sich dieselben auch in der Ordnung zurückrufen, nach welcher sie ehedem davon afficirt wurde. Dies ist eine der wichtigsten Wirkungen des Gedächtnisses. Da unsere Ideen jeder Art eine die andere erwecken, und alle ursprünglich mittelst der sinnlichen Organe erzeugt wurden; so müssen auch die empfindenden Fibren jeder Art in unmittelbarer oder mittelbarer Communication mit einander stehen. Diese können demnach eine habituelle Disposition bekommen, eine die andre in einer bestimten und beständigen Ordnung zu erschüttern, und diese Disposition erhalten sie durch die Wiederholung derselben Bewegungen in demselben Sinnesorgane. Die Aufmerksamkeit, welche der Erschütterung einen neuen Grad von Stärke hinzufügt, hilft auch noch, die Folge der Gegenstände in das Gedächtniß einzuprägen. Diese Folge wird im Gehirne durch eine Kette von Fibren und Fibrechen (fibrilles) repräsentirt, längst deren die Bewegung sich in einer um so bestimteren Ordnung fortpflanzt, je fester und sicherer das Gedächtniß ist. Die Festigkeit

keit des Gedächtnisses hängt aber zuletzt von der besonderen Determination der Elemente ab, wodurch es die eingeprägten Determinationen bewahrt. Bonnet zieht hieraus die Folgerung, daß eine Intelligenz, welche den Mechanismus des Gehirns gründlich kennte, die im größten Detail Alles, was darin vorgeht, wahrzunehmen vermöchte, darin wie in einem Buche lesen würde. Die bewundernswürdig große Zahl unendlich kleiner Organe des Empfindens und Denkens würden für diese Intelligenz seyn, was für uns gedruckte Buchstaben sind. Wir blättern in den Büchern; wir studieren sie. Jene Intelligenz würde bloß die Gehirne betrachten.

Bonnet nimt keine Spuren oder Bilder im Gehirne an, um die Phantasie und das Gedächtniß zu erklären. Er gesteht, daß er sich davon keinen Begriff zu machen im Stande sey. Das Spiel der Lebensgeister, deren Existenz er für erwiesen hält, schließt er dabey nicht aus; aber ein Fluidum kann nicht der Sitz dauernder Eindrücke seyn; es kann nur mit soliden Organen concurriren, und von diesen Impulsionen empfangen, die seinen Lauf modificiren in einer zu ihrem dermaligen Zustande stehenden Beziehung.

Wenn alle unsere Ideen an eigenen Fibren haften, so haften auch die Vorurtheile an solchen. Sie werden genährt, wachsen, und verstärken sich mit diesen. Daher hat es so große Schwierigkeit, wenn man versucht, sie auszurotten. Greift man sie an, so erstaunt man oft über den Widerstand, welchen sie leisten. Man denkt hierbey nicht daran, daß man eigentlich gegen die Natur ankämpfe. Noch größer ist der Widerstand, wenn man unternimt, einen Charakter

weiter zu ändern, der aus der Vereinigung von Determinationen hervorgeht, welche eine unendliche Menge Fibren bekommen hat.

XII. Sehr oft ereignet es sich, daß die Seele auf Veranlassung einer Idee eine andere sucht, und sich endlich derselben erinnert. Gemeiniglich glaubt man, daß diese Erinnerung eine Wirkungs des Willens sey. Gleichwohl ist sie nur die bloße Wirkung der Verknüpfung der sensiblen Fibren. Indessen ist der Wille keinesweges ohne allen Einfluß auf unsern Ideengang, und auf unsere persönlichen Zustände überhaupt.

Die Freyheit ist nichts anders, als die ausübende Fähigkeit des Willens (faculté executrice de la Volonté). Nach Bonnet ist es also nicht die Freyheit, welche wählt; der Wille wählt, und die Freyheit realisirt nur das Gewählte. Jede Wahl erfodert ein Motiv; der Wille hat nur Ein Object; man will nichts ohne Grund, warum man will; und die Vollkommenheit des Willens, zu welchem Systeme man sich auch bekenne, wird ewig in der Vernünftigkeit (rationabilité) der Motive bestehen. Es giebt keine Tugenden ohne Motive, und die Religion soll nur dienen, uns die kräftigsten Motive zur Tugend darzubieten.

Gäbe es eine durchaus gleichgültige Freyheit, so würde sie zum mindesten kein Gegenstand für den Moralisten seyn, weil sie zu der Tugend gar nichts beytragen würde. Könte aber die Seele sich immer gegen die deutlichste Einsicht der dringendsten Gründe determiniren, hätte dasjenige, was ihr der gesunden Vernunft, oder ihrem gegenwärtigen Interesse am ge-

gemäßesten scheint, gar keinen Einfluß auf ihre Willensbestimmungen; so würde alle Sicherheit in der menschlichen Gesellschaft aufhören, weil nichts da seyn würde, was uns für die Handlungen Anderer Bürgschaft gewährte. Die achtungswerthen Theologen, welche eine gleichgültige Freyheit behaupten, setzten sie nicht in den pathetischen Reden voraus, worin sie sich bestreben, den Menschen die großen Maximen der Tugend und der Sociabilität einzuflößen.

Alle unsere Fähigkeiten sind einander untergeordnet, und Alle werden zuletzt bestimt von der Einwirkung der Objecte und von verschiedenen Umständen in Ansehung ihrer Aeußerung und Entwickelung. Wer kann insbesondre die Macht der Erziehung verkennen? Newton, in Californien gebohren, von barbarischen Eltern erzogen, würde nie die Gesetze des Weltsystems entdeckt haben. Und was vermag über die Fähigkeiten des Menschen nicht schon allein die Art, wie er erzeugt wurde, und das Temperament, welches davon eine unmittelbare Folge ist?

Wenn die Motive die Seele zum Handeln bestimmen, so determiniren sie die Seele nicht so, wie ein Körper den andern zur Bewegung determinirt. Der Körper hat keine Bewegung durch sich selbst; aber die Seele hat in sich ein Princip der Thätigkeit, welches sie dem Urheber ihres Daseyns verdankt. Genau genommen kann man überhaupt nicht sagen, daß die Motive die Seele determinirten; sondern die Seele determinirt sich selbst zufolge ihrer Erkentniß der Motive, und dieser metaphysische Unterschied ist wichtig. Verwirrt man diese beyden Dinge, so verwirrt man Alles, und man verfällt in einen gänzlich physischen Fatalismus. Derjenige aber ist kein Fa-

talist, der nur behauptet, daß die Seele sich stets für dasjenige entscheidet, was ihr wirklich das Beste ist, oder doch zu seyn scheint. Wäre dies, so würde es eben so viel wahre Fatalisten geben, als es wahre Philosophen giebt, welche behaupten, daß die Liebe zur Glückseligkeit das allgemeine Princip der menschlichen Handlungen sey. Seine Glückseligkeit lieben, heißt sich selbst lieben, und sich selbst lieben, heißt, sich in Beziehung auf seine Glückseligkeit zu determiniren. Wenn es unmöglich ist, daß ein intelligentes oder bloß empfindendes Wesen sich nicht selbst liebe, so ist auch unmöglich, daß es sich nicht zu dem determinire, was ihm seiner gegenwärtigen Lage, oder seinen Bedürfnissen am angemessensten scheint. Die wohlverstandne Selbstliebe, die Liebe unsrer Glückseligkeit, die Liebe zur Vollkommenheit, sind nach [illegible] der völlig einerley. Ein intelligentes Wesen m[illegible] Vollkommenheit lieben, in welche es seine [illegible] [illegible]ß die Glückseligkeit setzt.

XI. Den Materialismus erklärte [illegible] für keine an sich selbst gefährliche Vorst[illegible] [illegible]et falls er sich erweisen lasse. Ueberhaupt [illegible] t; in gewisser Hinsicht gefährliche oder beden[illegible] [illegible]ine heit darum nicht minder eine Wahrheit; [illegible] griffe können die Beschaffenheit [illegible] dern, sondern müssen ihr gemäß [illegible] stand bringt nichts hervor; er be[illegible] vorgebrachte. Ließe sich auch d[illegible] Seele materiell sey, so würde m[illegible] göttliche Allmacht bewundern m[illegible] terie die Fähigkeit zu denken [illegible] konte sich inzwischen aus der V[illegible] rialität der Seele das Bewußts[illegible]

sinlichkeit nicht begreiflich machen, und deswegen verwarf er jene. Er glaubte, mit Colden einzusehen, daß das eine, einfache, untheilbare Ich in uns nicht eine Modification einer ausgedehnten Substanz, auch nicht das Resultat irgend einer materiellen Bewegung seyn könne.

Mit den psychologischen Untersuchungen und Hypothesen Bonnet's hängen seine physiologischen über die Natur und die Organisation auf das genaueste zusammen. Er verlangt auch, daß die Psychologie und die Physiologie sich gegenseitig aufhellen sollen, da sie viel gemeinschaftliche Berührungspuncte haben, und der Mensch das vornehmste Object der einen wie der anderen ist. Zum Behufe beyder Disciplinen nimmt er vorläufig die Hypothesen in Schutz. Wollte man sie gänzlich bey diesen Untersuchungen verbannen, so würde man sich auf bloße Beobachtungen einschränken müssen; und was nützen Beobachtungen, wenn daraus keine wissenschaftliche Folgerungen gezogen werden? Da häuft man unaufhörlich Materialien, ohne jemals zu bauen; man verwechselt immer das Mittel mit dem Zwecke; und alle Kentnisse bleiben in unserem Geiste isolirt, während im Universum Alles verbunden ist. Freylich darf man sich nicht mit der Aufführung von Systemen übereilen; aber es giebt auch Thatsachen, aus denen sich die Folgerungen so handgreiflich und unmittelbar darbieten, daß man sie mit aller Sicherheit wirklich ziehen, und als Principien zum weitern Fortschreiten in der Aufklärung der Natur gebrauchen kann.

Alle unsere Erkentnisse erweitern und vervollkommnen sich nur durch Vergleichungen, welche wir zwischen unseren Erfahrungsideen machen. So verglei-

chen wir mehr Facta derselben Art, bemerken die Resultate der Vergleichung, und wenn alle in demselben Puncte übereinstimmen, so schließen wir daraus, daß dieser Punct wahr sey. Dadurch gelangen wir zu mehr oder weniger allgemeinen Resultaten aus unseren eigenen oder aus fremden Beobachtungen; oder wir gelangen auf diesem Wege zur Entdeckung der Ursachen, und zur graduellen Decomposition der Wirkungen. Diese Bemerkungen Bonnet's über die logische Methode der Naturforschung sind an und für sich völlig richtig; es komt nur auf die richtige Anwendung derselben an, inwiefern dabey Erschleichungsfehler und Inconsequenz vermieden werden! Und diese nicht vermieden zu haben, ist die Ursache, daß Bonnet's Hypothesen ungeachtet der von ihm dabey befolgten Methode sich nicht haben bewähren können.

Man braucht die Natur nur ein wenig zu studiren, so erkennt man bald, daß alle Theile derselben in verschiedenen Beziehungen und Verhältnissen auf's engste zusammen verknüpft sind. Die Beschäfftigung des Physikers ist, diese Verbindung, Beziehungen, Verhältnisse derselben zu erforschen. Unter Beziehungen und Verhältnissen werden hier diejenigen Determinationen verstanden, wodurch die mannichfaltigen Naturdinge zu Einem Zwecke sich vereinigen. Da der Physiker weiß, daß die ihm unbekante Ursache, welche er sucht, in irgend einer geheimen Verbindung mit dem ihm Bekanten steht; so steigt er an der Kette der Thatsachen so weit hinauf, wie es ihm möglich ist, verfolgt alle ihre mannichfaltigen Wendungen; und wenn er auf diesem mühsamen Wege auch nicht zum Ziele gelangt, wenn er sich demselben nicht einmal sehr nähert; so läuft er doch zum mindesten auch

nicht

nicht Gefahr, sich in die Nacht der Träume zu verlieren. Je mehr die Zahl der uns bekanten Beziehungen der Naturdinge anwächst; desto mehr Gewißheit, Genauigkeit und Ausbreitung werden auch unsere Naturkentnisse gewinnen. Wüßten wir die Beziehungen jeder Art, welche die Pflanze mit der Erde, dem Wasser, der Luft, dem Feuer, und allen den Körpern verknüpfen, die auf sie einwirken, oder von ihr Einwirkungen empfangen; kennten wir überdem die Beziehungen, welche wiederum unter diesen verschiedenen Wesen statt finden; so würde unsere Theorie der Vegetation vollständig seyn, und wir würden eben so deutlich einsehen, wie die Pflanze vegetirt, als wir einsehen, wie der Zeiger einer Uhr sich bewegt. Wir würden nicht mehr durch Schlüsse darüber urtheilen, sondern durch eine Art von Intuition; und die Kunst zu conjecturiren würde sich auf diesen Gegenstand gar nicht mehr anwenden lassen. Aber so weit ist es mit unserer Naturkunde noch nicht gediehen. Die Wissenschaft der Beziehungen der Naturdinge ist noch so unvollkommen, daß es nicht ein einziges giebt, selbst unter den dem Anscheine nach unbedeutendsten Naturproducten, das uns nicht dunkle Seiten darböte, und nicht bald den Scharfsinn des geschicktesten Naturforschers ermüdete. Ein Salzkorn, ein Moos, ein Würmchen werden bald für diesen wahre Labyrinthe, in denen er sich von dem Augenblicke an verirrt, da er den Faden der Erfahrung verläßt.

Nach diesen Principien stellt Bonnet seine Untersuchung über die Erzeugung und die Entwikkelung der erzeugten Naturwesen an. Vorausgesetzt, daß ein sorgfältiger Naturalist sich durch genaue und öfter wiederholte Beobachtungen überzeugt hätte, daß

der Keim im Weibchen zur Befruchtung präexistire; daß er strenge bewiesen habe, Partikeln, deren Existenz man nicht glaubte, weil man sie nicht wahrnimt, existiren wirklich und äusserten wesentliche Functionen: welche Folgerungen könte er mit Recht hieraus ziehen? Und welchen Gang müßte er nehmen, um das Geheimniß der Erzeugung aufzuklären? Seine erste Folgerung würde ohne Zweifel seyn, daß, wenn der Keim vor der Befruchtung existire, er nicht durch diese erst hervorgebracht werde, oder, was hiermit einerley ist, daß er nicht eingezeugt werde. Gleichwohl ist durch Erfahrung entschieden, daß der Keim in einem weiblichen Vogel sich nie entwickelt ohne die Mitwirkung des Männchens. Es muß also etwas in dem Keime seyn, welches ihn hindert, sich aus sich selbst entwickeln, und in der befruchtenden Feuchtigkeit des Männchens muß etwas seyn, was diese Entwickelung befördert.

Aber was heißt, sich entwickeln? Es heißt Wachsen in jedem Sinne; mehr Masse und Umfang gewinnen. Der Keim nimt also fremde Stoffe auf, die sich mit seiner Substanz vereinigen; er wird ernährt: denn wie könte er mehr Masse und Umfang gewinnen, wenn gar kein fremder Stoff zu ihm hinzukäme? Die Ernährung z. B. in einem Vogel, setzt Circulation voraus, und diese wiederum die Thätigkeit des Herzens. Das Herz des Embryo schlägt also unmittelbar nach der Befruchtung; es treibt in alle Partikeln desselben die Feuchtigkeit, die zu seiner Nahrung und zur Entwickelung dieser dient. Man kann in einem Eye das Klopfen des Herzens im Küchlein nach dem ersten Tage der Incubation sehen, und man hat Beyspiele, daß es noch früher angefangen hat. Das Herz des Embryo hatte folglich vor der Be-

fruch-

fruchtung noch nicht den zur Entwickelung nöthigen Grad der Kraft; dieser muß ihm erst durch die Befruchtung mitgetheilt seyn. Was bringt aber zuerst das Schlagen des Herzens im Embryo hervor?

Jede Muskelfiber zieht sich zusammen, sobald sie von irgend einem Körper berührt wird, es mag ein fester oder ein flüssiger seyn; und die Zusammenziehung hört auf, wenn die Berührung aufhört. Dies hat man Irritabilität genannt. Die Natur dieser geheimen Kraft läßt sich nicht weiter erklären; man nimt sie an, wie der Newtonianer die Anziehungskraft annimt, als ein gewisses Factum, dessen Ursache uns immerhin unbekant bleiben kann, ohne daß wir darum uns in den Folgerungen daraus irren. Das Herz ist ein Muskel, und zwar einer der reizbarsten Muskeln. Es fährt fort, sich noch einige Zeit zu bewegen, nachdem es von der Brust getrennt ist. Aber diese Bewegungen, welche man willkührlich nennen könte, hören in dem Momente auf, daß in der Herzenshöle kein Blut mehr ist. Sie zeigen sich wieder, sobald man auf's neue Blut, Wasser oder bloß Luft in die Höle läßt. Scharfe Feuchtigkeiten erwecken sie noch mehr. Die Ursache der Bewegungen des Herzens ist also die Irritabilität desselben. Wenn nun der Keim im Weibchen sich nicht entwickelt ohne die Hülfe der Befruchtung; geschieht dies nicht deßwegen, weil das Herz noch nicht Kraft genug hat, um durch seine Impulsion den Widerstand der festen Theile zu überwinden. Die befruchtende Feuchtigkeit ist demnach eine Art von Reizmittel.

Bonnet fährt in seinen Folgerungen aus Beobachtungen weiter fort. Das Stimorgan des Esels ist ein sehr zusammengesetztes Werkzeug; es enthält

Theile von einer äußerst merkwürdigen Structur. Das Stimorgan des Pferdes ist verschieden davon, und viel einfacher. Der Maulesel, der aus der Begattung des Esels mit der Stute erzeugt wird, hat ohngefähr das Stimorgan seines Vaters. Wenn der Keim hier dem Weibchen angehörte, so war es ein Pferd, und nicht ein Maulthier oder ein Esel, das in Miniatur im Eyerstocke der Stute entworfen war. Ueber die Existenz der Eyer in den lebendige Junge gebährenden Weibchen zu chicaniren, würde zu nichts dienen; man hat einen sehr gut angedeuteten Fötus im Eyerstocke bemerkt, und es giebt lebendige Junge gebährende Thiere, die zu gewissen Zeiten ihrer Eyer sich entledigen.

Die befruchtende Feuchtigkeit muß also auch auf das Innere des Keimes wirken, weil sie einige innere Theile desselben auf eine besondere Weise modificirt. Sie modificirt auch die äußern Theile, wovon die Ohren, der Rücken, und der Schweif des Maylthiers evidente Proben sind. Aber wenn der Keim vor der Befruchtung existirt, und nicht eingezeugt ist; wenn Partikeln wirklich vorhanden sind, die überhaupt nicht existiren zu können schienen: ist es denn nicht sehr wahrscheinlich, daß auch das Stimorgan des Maulthiers nicht eingezeugt sey? Das Stimorgan des Keims ist folglich nur durch die Befruchtung des Vaters modificirt, und so geht es auch mit den übrigen äußern Gliedmaßen.

Die befruchtende Feuchtigkeit kann inzwischen die innern Theile des Keimes nicht modificiren, ohne in den Keim einzudringen. Man muß also annehmen, daß sie denselben durchdringe, ob wir gleich nicht begreifen, wie? Sie muß sich sogar mit den Theilen

sen vereinigen, welche sie modificirt; denn diese Theile werden ernährt, wachsen und entwickeln sich in einer mehr oder minder directen Beziehung zum Männchen, und dieses hat nur die befruchtende Feuchtigkeit dazu hergegeben. Die letztere muß also auch geheime Beziehungen und Verbindungen mit verschiedenen Theilen des Männchens haben, weil sie das Gepräge derselben den correspondirenden Theilen des Keims ausdrückt, welche sie befruchtet. Um dies aber zu vermögen, darf sie nicht bloß eine reizende, sie muß auch eine ernährende Feuchtigkeit seyn, und dadurch zur Entwickelung und Vergrößerung der Theile des Keimes beytragen. Diese nährende Kraft des männlichen Samens offenbart sich auch deutlich genug durch die traurigen Folgen, welche die Erschöpfung nach sich zieht.

Jede nährende Feuchtigkeit muß ferner zu dem dermaligen Zustande der Theile im angemessenen Verhältnisse stehen, welche durch sie ernährt werden sollen. Sind diese Theile von außerordentlicher Feinheit und Zartheit; so muß auch jene äußerst subtil, äußerst für den Zweck zubereitet (elaboree) seyn. Bringt sie große Veränderungen in den Theilen hervor, so kann man mit aller Sicherheit schließen, daß sie mit einer besondren Wirksamkeit und Thätigkeit versehen ist; und da jeder Theil seine eigenthümliche Structur besitzt, die unstreitig aus der Natur seiner Elemente und der Verbindung derselben entspringt, so muß sie auch diesen Elementen analoge Grundstoffe enthalten; denn nichts scheint mehr die Vereinigung elementarischer Partikeln zu begünstigen, als ihre Verwandtschaft. Ein Tropfen Wasser vereinigt sich leicht mit einem andern; anstatt daß ein Tropfen Wasser und ein Tropfen Oel sich gegenseitig abstoßen.

Wahrscheinlich dringt die sehr feine, sehr zusammengesetzte, sehr thätige befruchtende Feuchtigkeit zum Herzen des weiblichen Keimes, weil sie die Irritabilität und mithin auch die Impulsivkraft des Herzens vermehrt. Was für Determinationen im Embryo, namentlich im Herzen desselben, auf diese Art entstehen, ist uns unbekant; wir können überhaupt nur das Factum durch Schlüsse entdecken, ohne die Art und Weise desselben mittelst der Anschauung zu ergründen.

Bonnet setzt nun seine Gründe für die Präexistenz organisirter Keime, so wie diejenigen, welche anderen Hypothesen über das Princip der Organisation widerstreiten, umständlicher aus einander. Er nimt hierbey den Grundsatz zu Hülfe, daß das, was nicht zu existiren scheint, doch wirklich existiren kann, und erwähnt Beyspiele aus der Naturgeschichte, wo sich thierische Keime zu vollendeten Thieren entwickeln, so daß also in jenen das organisirte Ganze, wiewohl im Kleinen und unsichtbar, schon enthalten gewesen seyn muß.

Der Schöpfer der Natur hat freylich in seine Producte eine unendliche Mannichfaltigkeit gelegt, und diese scheint mehr oder weniger der analogischen Methode der Erzeugung der Organisation, nehmlich der Entwickelung präformirter Keime zu widerstreiten. Bey aller Verschiedenheit indessen, die sich in Ansehung der Structur, z. B. zwischen dem Regenwurme und dem Huhne findet, pflanzt sich doch jener auf dieselbe Art fort, wie dieses, durch Eyer. Auch die Pflanze, die noch weiter vom Huhne in der Structur sich entfernt, als der Regenwurm, erzeugt ihres Gleichen durch Körner, die nichts anders, als eine Art

Eyer,

Eyer, sind, in denen sich die Theile der künftigen Pflanze schon in Miniatur befinden. Ungeachtet der unendlichen Verschiedenheit der Producte der Natur giebt es also doch unter ihnen eine gewisse Analogie. Vom Menschen bis zum Regenwurme, und von diesem bis zum Mose vervielfältigen sich alle Producte, die wir kennen, durch kleine lebendige Keime, oder durch Eyer. Selbst die Thiere, welche lebendige Junge gebähren, haben Eyer; nur daß die Jungen schon im Mutterleibe daraus hervorkriechen.

Wenn die organisirten Körper nicht präformirt sind, so müssen sie sich täglich bilden nach Gesetzen einer besonderen Mechanik. Aber man sage doch, welche Mechanik wohl die Bildung eines Gehirns, eines Herzens, einer Lunge, und so vieler anderer Organe, bewirken solle? Die Schwierigkeit besteht nicht bloß darin, dies oder jenes Organ, das an sich selbst aus so viel verschiedenen Stücken zusammengesetzt ist, sich mechanisch bilden zu lassen; sie ist hauptsächlich diese: wieferne sich aus bloß mechanischen Gesetzen ein Grund von der Menge der mannichfaltigen Beziehungen angeben lasse, welche die organischen Theile so innig mit einander verknüpfen, und durch welche sie alle zu einem gemeinschaftlichen Zwecke zusammenstimmen, um die Einheit hervorzubringen, die wir ein Thier nennen, ein organisches Ganzes, welches lebt, wächst, empfindet, sich bewegt, sich erhält, und sich fortpflanzt. Man muß hierbey darauf achten, daß das Gehirn das Herz voraussetze, und dieses wiederum das Gehirn. Beyde setzen abermals Nerven, Schlagadern und Blutadern voraus. Sofern sich das Thier ernährt, erfodern die Organe der Circulation auch die der Ernährung. Und außerdem

ßerdem müssen auch Organe der Empfindung, der Bewegung, der Fortpflanzung hinzukommen, die sich alle gegenseitig voraussetzen. Es zeigt sich hier die Unmöglichkeit jeder mechanischen Auflösung des Problems. Vielmehr scheint alles zu beweisen, daß jedes organische Ding seiner Grundanlage nach auf einmal gebildet sey, und sich nur in Ansehung des Umfangs von Zeit zu Zeit entwickle. Warum soll man sich foltern, mechanische Auflösungen zu suchen, die doch nicht genugthuend sind, da es sehr entscheidende Thatsachen giebt, die uns, wie an einem sichern Leitfaden zu dem Glauben an die Präexistenz organischer Keime leiten? Was für Mittel der Schöpfer gewählt haben mag, um die Existenz so viel verschiedener organischer Ganzen zu bewirken, darüber dürfen wir uns kein Urtheil anmaaßen. Bey der gegenwärtigen Beschaffenheit unserer Naturkunde, vermögen wir nicht auf eine vernunftmäßige Art die Bildung eines Thiers, und selbst des kleinsten Organs, mechanisch zu erklären. Es scheint also, schloß Bonnet, der gesunden Philosophie und der Erfahrung, angemessener zu seyn, als wahrscheinlich anzunehmen, daß die organischen Körper gleich vom Anfange präexistirten.

Er sucht dies noch weiter durch Beyspiele aus der Naturgeschichte zu erläutern und zu bestätigen. Anstatt daß in den großen Thieren und in vielen Schaalthieren und Insecten der Eyerstock sich an einem besondern Orte befindet, ist er über den ganzen Körper des Regenwurms, mehrer Würmer im süßen Wasser, der Polypen u. a. vertheilt. Man kann daher die Körper dieser letzten Art von Thieren als Eyerstöcke überhaupt betrachten. Wenn man einen Regenwurm oder Polypen in Stücke schneidet, bilden sich neue Regenwür-

würmer und Polypen aus den Stücken; hier müssen also gewisse Nahrungssäfte die einzelnen Keime entwickeln, die vorher zur Ernährung des ganzen Körpers bestimt waren. Daraus läßt die Entwickelung der Keime in den Theilen des zerschnittenen Polypen, und aus dieser Entwickelung die Regeneration sich erklären.

Inzwischen machte doch Bonnet bey seiner Hypothese eine Bedingung. Man müsse sich nicht einbilden, sagt er, daß alle Theile eines organisirten Körpers im Kleinen genau das seyen, was sie in dem entwickelten Ganzen im Großen zu seyn scheinen. So haben in einem Huhne alle Theile, sowohl die äußern als die innern, im Keime solche Formen, Proportionen, Consistenz, und Verbindung, welche von denen, die sie in der Folge bekommen, wesentlich verschieden sind, und welche die natürlichen Folgen der befruchtenden Feuchtigkeit und der Entwickelung sind. Unter dem Worte Keim (germe) wird übrigens hier jede Präformation verstanden, die durch sich selbst fähig ist, die Existenz einer Pflanze oder eines Thiers zu bestimmen. Die Knöpfchen oder Pünctchen, welche die jungen Armpolypen hervorbringen, sind an sich selbst noch nicht Polypen in Miniatur unter der Haut des Mutterpolypen verborgen; aber es giebt in der Haut des Mutterpolypen gewisse Theilchen, die so präorganisirt sind, daß aus ihrer Entwickelung ein kleiner Polyp entstehen kann.

Wenn es nun aber wahrscheinlich ist, daß die organisirten Körper vom Anbeginne an präexistirten; so ist es auch wahrscheinlich, daß das sie beseelende Princip vom Anbeginne an präexistirte. Bonnet entscheidet nicht über die Existenz der Thierseelen; aber er hält

hält sie nach der Analogie für wahrscheinlich. Der Polyp scheint ihm unbezweifelbare Zeichen von Empfindung zu geben, und ein organisirtes Wesen, das seine Beute verzehrt, das sie gleichsam mit einer Angel fischt, und zur Nahrung zubereitet, ist keine Pflanze. Das Gehirn, oder was die Stelle desselben im Polypen vertreten mag, kann an und für sich nicht empfinden, wie es überhaupt die Materie nicht kann; was B. noch gründlicher als seine Vorgänger erwiesen zu haben glaubt; es muß also in dem Polypen eine Seele geben, weil er empfinden kann. Ein Automat kann freylich alle Zeichen der Empfindung äussern, ohne wirklich zu empfinden; aber wie viele Operationen würde man mechanisch nur gezwungen erklären können? Ein Menge Thiere haben überdem Sinne, die den unsrigen ähnlich sind, und ihnen folglich auch zu demselben Zwecke von der Natur gegeben seyn müssen. Niemand wird doch zugeben, daß der Mensch ein bloßes Automat sey. Sobald es nun wahrscheinlich ist, daß gewisse Thiere eine Seele haben; so müssen auch alle eine haben, und diese muß nothwendig immateriell und untheilbar seyn. Die Seele des Polypen wird also auch untheilbar seyn. Man theilt folglich diese Seele nicht, indem man den Polypen theilt; aber man giebt gewissen Keimen Gelegenheit, sich zu entwickeln, und die Seele, welche ursprünglich in jenen Keimen wohnt, wird anfangen, Empfindungen zu bekommen, die auf die Erhaltung des Individuum's sich beziehen. Es werden sich eben so viel neue Personen, neue Ich's bilden, wie sich neue individuelle Ganze entwickeln. Die Frage, ob der Polyp ein Gehirn oder Nerven habe, wie die größern Thiere? verbittet Bonnet. Er giebt zu, daß er diese nicht habe. Aber der Polyp hat Organe

der

der Empfindung, wie sie seiner Natur angemessen sind, und davon ist hier allein die Rede. Die Phänomene seiner Reproduction thun der Lehre von der Immaterialität der Seele gar keinen Eintrag.

Bonnet giebt der Hypothese von der **Einschachtelung** präformirter Keime (emboitement) seinen Beyfall, ohne sich doch für dieselbe als die einzig mögliche und wahre zu entscheiden. Eine unendliche Reihe von in einander enthaltenen Keimen kann wohl die Phantasie erschrecken; ist aber kein die Vernunft niederschlagendes Argument. Die Natur bringt auch im Kleinen Alles hervor, was sie will, und die letzten Grenzen der Theilung der Materie sind uns unbekant. Man braucht nicht zu behaupten, daß sie wirklich in's Unendliche getheilt sey; aber die Grenze der Theilbarkeit ist unbestimt.

Die gleichgültige Erzeugung (generatio aequivoca) wird vom **Bonnet** schlechthin verworfen. In der Erfahrung wird sie nicht bemerkt, und die Hypothese widerstreitet vielmehr Allem, was wir über die Erzeugung der Pflanzen und Thiere wissen. Die von den Vertheidigern derselben angeführten Facta beweisen sie nicht. Beruft man sich auf die Würmer, die in den Eingeweiden, den Adern, den Muskeln erzeugt werden; so ist ihre bloße Gegenwart an so verborgenen Orten noch kein Beweis, daß sie unmittelbare Producte einer gleichgültigen Erzeugung seyen. Aus der Existenz dieser Würmer folgt nichts weiter, als daß sie existiren, und daß wir nicht wissen, wie sie in den Theilen des Körpers erzeugt werden. Aber unsere Unwissenheit über die Art, wie eine Sache entsteht, macht eine Hypothese darüber noch nicht wahrscheinlich. Durch wie mancherley Mittel kön-

können sich nicht unsichtbare Samen jener Insecten in das Innere des Körpers einschleichen? Die Analogie der Erfahrung bestätigt dies. Oft war der wahre Ursprung von Dingen geheim, und ward doch endlich entdeckt. Hätten auch jene Würmer nicht einen so regelmäßigen Ursprung, wie so viele andre Insecten; verdankten sie ihn nicht Eyern, oder kleinen lebendigen Keimen, oder irgend anderen Ursachen dieser Art; so würde man sagen müssen, daß sie aus der Vereinigung gewisser molecules par apposition entstanden wären, wodurch sich ein organisches Ganzes bildete, das lebt, sich bewegt, und fortpflanzt. So einfach man aber die Organisation jener Würmer annehmen mag; so unvollkommen sie überhaupt in Vergleichung mit andern Thieren seyn mögen; so werden sie doch nichts desto weniger Thiere seyn; und wer von einem Thiere redet, redet von einem organisirten Ganzen, aus einer regelmäßigen Verbindung sehr verschiedener, sämtlich organisirter, und zu einem gemeinschaftlichen Zwecke zusammenstimmender Theile gebildet. Wie könte jedoch die bloße Vereinigung gewisser molecules par apposition unter den Theilen jene zahlreichen und mannichfaltigen Beziehungen bewirken, aus denen ein Thier hervorgeht?

Um die **Misgeburten** zu erklären ist **Bonnet** nicht abgeneigt, präformirte Keime derselben (des germes originairement monstrueux) anzunehmen, wiewohl er sie doch nicht ausdrücklich behauptet, weil es ihm noch an entscheidenden Erfahrungsgründen fehle, und sie auch von accidentellen Ursachen herrühren können.

Nach dieser Digression über **Bonnet's** Hypothesen von den Principien der organisirten Körper, namentlich der thierischen Organisation, kehre ich itzt

zu

zu seiner psychologischen Theorie zurück, um noch einiger seiner interessantesten Folgerungen aus derselben zu erwähnen. Dahin gehört zuvörderst seine mechanische Erklärung der Ideenverbindung. Alle Ideen entspringen aus den Sinnen; das Gedächtniß ist unmittelbar mit dem Gehirne verbunden; die Erinnerung hängt ab von den Determinationen, welche der Eindruck der Objecte den Fibren des Gehirns mittheilt, und die an diesen haften; jede Idee hat im Gehirne eine gewisse für sie geeignete Fiber, deren Spiel auch die mit ihr verknüpfte Idee in's Bewußtseyn wieder hervorruft. Jemand hat das Wort Ostracismus behalten, er erinnert sich, daß es eine Verbannung eines Bürgers aus Athen auf zehn Jahre bezeichne, und daß diese gemeiniglich die angesehensten Bürger betraf. Das Bündel Fibren im Gehirne, das dem Worte Ostracismus angeeignet war, hat also die Determinationen behalten, welche die Lesung jenes Wortes ihm mittheilte. Mit der Erinnerung an das Wort muß auch die Erinnerung an die Idee erwachen, weil sonst das Wort ohne Bedeutung seyn würde. Mit der Idee der Verbannung hängen noch mehr andere Ideen zusammen, z. B. von Zelt, von Kummer über das Exil. Auch diese haften an gewissen Fibren, und so wie die erste Fiber, mit welcher die Idee des Ostracismus verknüpft ist, erschüttert wird, theilt sie die Erschütterung den übrigen Fibren mit, so daß auch die mit diesen verknüpften Ideen erweckt werden.

Aber warum erinnern wir uns bey einem Worte nicht immer derselben Ideen; sondern zuweilen auch anderer, und einiger nicht? Dies hängt von der zufälligen Verbindung der Fibren und ihrem Zustande im Gehirne ab, die sich zu jeder Zeit und unter allen

Umständen nicht gleich sind. Zum Beweise seiner Hypothese berief sich Bonnet auch darauf, daß eine Sensation nicht bloß eine andere von derselben Art erweckt. Ein Ton z. B. erinnert an einen andern Ton, eine Farbe an eine andere Farbe; hingegen bemerken wir auch, daß ein Ton uns an eine Farbe erinnere. Der Ton hängt an Fibren des Gehörs; die Farbe an Fibren des Gesichts; die Fibren des Gehörs und Gesichts müssen also mit einander in Communication stehen. Dasselbe Raisonnement läßt sich auch auf die übrigen Sinne anwenden, und so folgt, daß unter allen Fibren des Gehirns eine Gemeinschaft statt findet. Wenn wir uns also bey dem Worte Ostracismus nicht der Wörter und Ideen Muschel, Stimmen, Athenienser, erinnern, so waren die Verbindungen der Fibren dieser Ideen mit jenem Worte erloschen, und darin liegt der Grund des Mangels der Erinnerung. Bey der Mannichfaltigkeit der Ideenverbindung erscheint hier die Structur des Gehirns und die Thätigkeit desselben als sehr bewundernswürdig.

Da das Gehirn überhaupt das Organ der Thätigkeiten der Seele ist, so muß auch der Sitz derselben irgend ein Theil des Gehirns seyn, welcher die Eindrücke aller Sinne vereinigt, und mittelst dessen die Seele auf alle übrige Theile des Körpers wirkt oder zu wirken scheint. Die Einwirkung der Objecte ist nicht bloß auf die äußern Sinne beschränkt; sondern sie erstreckt sich auch auf die Nerven, welche ihre verschiedenen Impressionen in's Gehirn fortpflanzen. Diejenigen, welche nach dem Verluste der Hand doch noch ihre Finger empfinden, beweisen zur Genüge, daß der Sitz der Empfindung nicht da war, wo er zu seyn schien.

schien. Die Seele also empfindet nicht ihre Finger in den Fingern selbst; sie ist in den Fingern eben so wenig, wie sie in den äußern Sinnen ist. Ueber den innern Bau des Gehirns sind wir sehr wenig unterrichtet; wir bemerken, daß die Nerven aller Sinne in demselben zusammenlaufen; aber indem wir ihren Lauf verfolgen wollen, entwischen sie uns, und wir werden auf Muthmaßungen beschränkt. Auf eine genaue Angabe des Theils des Gehirns, welcher den Sitz der Seele ausmacht, müssen wir demnach Verzicht thun. Bonnet führt mehrere Meynungen der berühmtesten Anatomen an, ohne sich für eine zu entscheiden. So wenig inzwischen das ganze Auge der Sitz des Gesichts ist; so wenig kann das ganze Gehirn der Sitz der Seele seyn. Am wahrscheinlichsten ist dem B. die Meynung Lorry's, daß das verlängerte Hirnmark der Sitz der Seele sey. Man mag indessen annehmen welchen Theil des Gehirns man will zum nächsten und unmittelbaren Organe der Seele; so kann dieser Theil der innere Sinn genannt werden. Er ist der Inbegriff aller Sinne, weil er sie alle mit einander vereinigt. Alle Nerven müssen sich auch in diesen innern Sinn verlieren. Er ist daher die Nevrologie in Miniatur.

Die Wörter sind Zeichen unserer Ideen, und die Ideen haften an gewissen Determinationen der Gehirnfibren, die wiederum Zeichen der geistigen Ideen sind. Man kann also in dem Sitze der Seele ein doppeltes repräsentatives System der Zeichen der Ideen annehmen.

Auch mit der Moral hat Bonnet seine Theorie von der Ideenassociation in Verknüpfung gebracht. Die Moral hat zum Zwecke, den Willen hinrei-

 chend

chend starke Motive zu gewähren, um ihn stets zum wahren Guten hinzulenken. Diese Motive sind immer Ideen, welche die Moral dem Verstande darbietet, und diese Ideen haben immer ihren Sitz in gewissen Fibren des Gehirns. Die Moral macht also die beste Wahl unter diesen Ideen, sie verbindet und verkettet sie in der directesten Beziehung zu ihrem Zwecke. Je mehr die Eindrücke auf die den moralischen Ideen angeeigneten Fibren Kraft haben, je dauerhafter und harmonischer sie sind, desto mehr Einfluß hat auch das Spiel dieser Fibren auf die Seele. Ein allgemeiner Begriff faßt eine Menge besonderer unter sich. Der allgemeine Begriff muß also im Gehirne an ein Hauptbündel (faisceau principal) geheftet seyn, welches einer Menge kleiner Bündel und Fibren correspondirt, welche jener auf einmal oder fast auf einmal erschüttert. Es sind gleichsam eben so viel kleine Kräfte, die sich vereinigen, um einen allgemeinen Effect hervorzubringen, und das moralische Resultat dieses physischen Effects ist eine gewisse Determination des Willens.

Der Gegenstand einer Leidenschaft würde nicht eine so große Gewalt haben, wenn er allein wirkte; aber er ist mit einer Menge anderer Gegenstände verkettet, deren Ideen er erweckt, und von der Auferweckung dieser associirten Ideen bekomt er seine vornehmste Stärke. Das Gold ist z. B. der unmittelbare Gegenstand der Leidenschaft des Geizigen; aber der Geizige häuft nur Gold, des Vergnügens wegen, es aufgehäuft zu haben. Das Metall repräsentirt ihm den Werth der Güter, von welchem es ein Zeichen ist. Gegenwärtig genießt er diesen Werth nicht; aber er nimt sich immer vor, ihn zu genießen, und genießt ihn in der Idee.

Idee. Er macht von seinem Golde in der Einbildung mannichfaltigen Gebrauch, nach seinem Geschmacke und seiner Eitelkeit. Besonders vergißt er nicht, sich im Stillen mit denen zu vergleichen, die keinen Reichthum besitzen. Dadurch entsteht in seiner Seele die Vorstellung einer gewissen Unabhängigkeit, und der Superiorität, die ihm um so mehr schmeichelt, je weniger sein Aeußeres dergleichen ausdrückt. Die Idee des Goldes haftet also im Gehirne des Geizigen an einem Hauptbündel von Fibren, und dieses Bündel ist wieder mit einer Menge anderer verknüpft, die zugleich erschüttert werden, sobald jenes erschüttert wird. An den associirten Fibrenbündeln haften z. B. die Ideen von Häusern, Equipagen, Würden, von Credit u. dgl., und wie viel untergeordnete Fibrenbündel hängen wiederum allein mit der Idee Credit zusammen! Könte die Moral statt der Idee des Goldes die Idee der Freygebigkeit und Wohlthätigkeit zur herrschenden machen; könte sie an die letztere lebhafte Ideen des Vergnügens knüpfen, das die Wohlthätigkeit gewährt; könte sie so die Reihe der verketteten Ideen bis zur Idee des Hauptzwecks der Glückseligkeit führen; so würde sie den Geizigen in einen freygebigen oder wohlthätigen Menschen verwandeln. Diejenige Fähigkeit, welche die Ideen, oder die Bilder der Gegenstände, behält und verbindet, die sie aus ihrem eigenen innern Vorrathe reproducirt, ordnet, verbindet, modificirt, trägt den Namen der Einbildungskraft. Es ist einleuchtend, daß diese Fähigkeit über Alles im menschlichen Leben entscheidet. Das große Geheimniß der Moral dürfte also darin bestehen, sich geschickt der Einbildungskraft selbst zu bedienen, um den Willen desto sicherer zu dem wahren Guten zu richten.

Auch über den Zustand der lebenden Wesen vor und nach dem gegenwärtigen hat Bonnet philosophirt, und dies macht den Inhalt seines Werks unter dem Titel: Palingenesie aus. Da er nicht bloß den Menschen, sondern auch allen Thieren ohne Unterschied eine Seele beylegt; so konte er die Frage nicht umgehen: inwiefern die Seelen der Thiere präexistirt haben, und wie ihre Existenz nach dem Tode des Körpers seyn werde? — Man hat oft die Unsterblichkeit der Thierseelen geleugnet, weil es schien, daß die Behauptung derselben sich nicht mit der Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen vertrage, wenigstens nicht, so wie sie durch die positive Religion bestimmt wird. Bonnet verlangt, daß man hier die positive Religion gar nicht einmischen solle, da sie der Speculation über diesen Punkt ganz freyen Spielraum läßt; und so scheint es ihm nicht unglaublich, daß auch den Thieren ein künftiger Zustand nach dem gegenwärtigen Leben bevorstehe. Zwischen der Organisation der größern Thiere und der menschlichen ist die größte und auffallendste Aehnlichkeit. Warum sollte sich aber diese Aehnlichkeit gerade nur auf das einschränken, was wir kennen? Bevor es eine vergleichende Anatomie gab, kante man viele Theile und Eigenschaften nicht, welche Menschen und Thieren gemein sind; und sie waren es doch wirklich. Unter diesen Aehnlichkeiten könten sich also auch wohl solche finden, die auf einen künftigen Zustand der Menschen und Thiere Beziehung hätten.

Man darf doch wohl annehmen, daß der wahre Sitz der Seele bey dem Thiere ohngefähr dieselbe Beschaffenheit habe, wie der Sitz der menschlichen, und mit dieser einzigen Voraussetzung ist das physische

Fundament zur Hypothese eines künftigen Zustandes der Thiere gegeben. Jener kleine organische Körper, welchen die Seele einnimt, ist unzerstörbar, und es wird die Persönlichkeit des Thiers erhalten, während der gröbere zerstörbare Körper desselben aufgelöst wird. Eben dieser kleine organische Körper kann eine Menge Organe in sich begreifen, die nicht bestimt waren, sich in dem gegenwärtigen Zustande auf unserm Globus zu entwickeln; die sich aber wohl einmal entwickeln können, sobald dieser die Revolution erfahren haben wird, wozu er bestimt zu seyn scheint. Der Urheber der Natur schafft eben so im Kleinen, wie im Großen; oder vielmehr der Unterschied des Großen und Kleinen ist nichts für ihn. Unsere Erde scheint schon manche Revolutionen erlitten zu haben, die noch denjenigen vorhergiengen, welche Moses als die Schöpfungsgeschichte erzählt, und von denen vielleicht die Bewohner der benachbarten Weltkörper einige Kenntniß haben. So können auch itzt neue Revolutionen vorbereitet werden, die für uns in den Tiefen der Zukunft verborgen sind.

Nichts beweist mehr das Daseyn einer höchsten Intelligenz, als jene so zahlreichen, mannichfaltigen und unzertrennlichen Beziehungen, wodurch alle Theile der Erde so innig mit einander verbunden sind, daß sie zusammen nur Eine große Maschine ausmachen; aber diese Maschine ist doch selbst nichts weiter als ein kleines Rad in der unermeßlichen Maschine des Universum's. Vermöge dieser Beziehungen, welche alle Producte unserer Erde mit einander und mit der Erde selbst verknüpfen, hat man Ursache zu glauben, daß auch das organische System, auf welches alle andere Systeme, wie auf ihren Endzweck, sich beziehen,

ursprünglich auf seine Verhältnisse berechnet seyn. Der kleine organische Körper demnach, welcher als der Sitz der Thierseele angenommen wird, kann vom Anbeginne der gegenwärtigen Schöpfung zum voraus in einer bestimmten Beziehung zu der neuen Revolution angeordnet seyn, welche unsere Erde erfahren soll.

Bonnet meynt, daß dieser organische Körper aus einem ätherischen Stoffe gebildet seyn, welcher nicht durch Feuer zerstört werden könne. Eben die verschiedenen Verwandlungen, welche die gröbere thierische Hülle desselben durchgehe, bevor sie zu dem Puncte der Vollendung komt, den sie in dem gegenwärtigen Leben erreiche; gewähren auch die Analogie für ähnliche Verwandlungen in einem künftigen Zustande. Gegenwärtig hängt die Vollkommenheit eines Thiers von der Zahl und Schärfe seiner Sinne ab. Je größer die Zahl der Sinne und die Feinheit derselben ist, desto mehr ist es Thier. Durch die Sinne komt das Thier, wie der Mensch, mit der Natur in Verbindung; durch jene erhält es sich, pflanzt es sich fort, und genießt sein volles Daseyn. Nach der Zahl der Sinne richtet sich die Zahl der Qualitäten, die für ein Thier empfindbar sind; nach der Feinheit der Sinne richtet sich die Lebhaftigkeit, Vollständigkeit und Dauer der Eindrücke. Die Gottheit kann in den kleinen organischen Körper, den Sitz der Seele, neue und feinere Sinne, und diesen entsprechende anderweitige Gliedmaßen gelegt haben, die für einen künftigen Zustand unserer Erde passen, und sich erst in diesem entwickeln. Niemand kann leugnen, daß das Thier ein perfectibles Wesen ist, und daß den Grad der Perfectibilität in's Unendliche steigen kann. Man gebe einem Thiere, das nur Einen Sinn hat, die

übri-

übrigen Sinne, und die denselben angemessenen Gliedmaßen; wie sehr wird es an Vollkommenheit gewinnen! Es giebt gar keine philosophische Gründe, die uns nöthigten, zu glauben, daß der Tod auch das Ende der Dauer des Thiers sey. Warum sollte ein perfectibles Wesen für immer vernichtet werden, da es doch ein Princip der Perfectibilität in sich hat, dessen Grenzen unbestimbar sind? Unabhängig von dem kleinen organischen Körper betrachtet, welcher der Sitz der Seele seyn soll, ist diese Seele selbst, die wir doch den Thieren beylegen, durch ihre Immaterialität von aller Einwirkung der Ursachen frey, welche die Zerstörung des gröbern Körpers nach sich ziehen. Zur Vernichtung derselben wäre der positive Wille des Schöpfers erfoderlich; wir haben aber in der unermeßlichen Güte desselben nur Motive, daß Er die Seelen erhalten werde.

Sofern inzwischen jede Seele eines organisirten Körpers bedarf, um ihre Functionen fortzusetzen, findet Bonnet wahrscheinlicher, daß dieser Körper schon im Kleinen in dem Thiere existirt, als daß ihn Gott von neuem jedesmal schaffen werde. Er nimt hier seine Einschachtelungshypothese zu Hülfe. In einem künftigen Zustande werden die Thiere nicht dieselbe Form, denselben Bau, dieselben Theile, dieselbe Größe haben, welche wir itzt an ihnen wahrnehmen. Sie werden alsdenn von ihrer dermaligen Beschaffenheit eben so verschieden seyn, als der künftige Zustand unserer Erde von dem dermaligen verschieden seyn wird. Wäre es uns vergönnt, in jenes neue Schauspiel von Metamorphosen einen Blick zu thun; wir würden keine der Thierarten wieder erkennen, mit denen wir itzt am vertrautesten sind. Wir würden eine

eine ganz neue Welt entdecken, wovon wir uns itzt gar keine Vorstellung zu machen vermögen. Der neue Körper, welchen die Thiere im künftigen Zustande annehmen werden, wird ohne Zweifel die Reparationen nicht bedürfen, die der gegenwärtige nöthig hat. Sein Mechanismus wird über denjenigen noch weit erhaben seyn, welchen wir schon itzt so sehr bewundern. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Thiere sich im künftigen Zustande begatten und fortpflanzen; aber wenn es geschehen sollte, so müssen die Principien der Fortpflanzung auch schon in dem kleinen ätherischen Körper enthalten seyn. Es scheint jedoch, daß gewisse zu dieser Art von Unsterblichkeit bestimmte Wesen sich nicht mehr fortpflanzen dürfen, nachdem sie wirklich dazu gelangt sind. Die verschiedenen Arten der Fortpflanzung, die wir kennen, und die zu dem gegenwärtigen Zustande unserer Erde gehören, scheinen vielmehr zum Hauptzwecke zu haben, den Gattungen eine Unsterblichkeit zu verschaffen, deren die Individuen nicht theilhaft werden können.

Im künftigen Zustande dürfte auch vielleicht die gegenwärtige große Verschiedenheit der Thiere von den Menschen in Ansehung der geistigen Eigenschaften wegfallen, oder doch sehr vermindert und geändert werden. Das menschliche Gehirn zeichnet sich durch die größere Vollkommenheit seiner Structur vor dem thierischen aus, und daraus ist die Ueberlegenheit der Vernunft über den Instinct zu erklären. Selbst das höhere philosophische Talent einzelner Menschen setzt eine relativ vollkommnere Organisation ihres Gehirns voraus. Helvetius hat viel zu einseitig geurtheilt, wenn er die Vorzüge des Menschen vor den Thieren bloß auf den künstlichen Bau der äußern Gliedmaßen

jenes,

jenes, z. B. die Finger und Zehen, gründete. Was aber in diesem Leben dem Gehirne der Thiere an Vollkommenheit abgeht, dazu kann die Anlage in dem kleinen ätherischen Körper, dem Sitze der Seele, enthalten seyn; der ein sehr zusammengesetztes organisches System begreifen kann, demjenigen analog, welchem der Mensch hienieden seine Erhebung über alle Thiere verdankt.

5[illegible]. Nicht nur die Sinne des Thiers, welche es bisher hatte, können vervollkommnet werden; es kann auch neue Sinne, und mit denselben neue Principien des Lebens und der Thätigkeit empfangen. Die Metempsychose scheint dem Bonnet eine sehr unphilosophische Hypothese zu seyn. Und warum? Das Gedächtniß hat seinen Sitz im Körper, und geht mit dem Körper verloren. Fände eine bloße Wanderung der Thierseelen aus einem Körper in den andern statt, so würde das Thier niemals eine Erinnerung an seinen vorherigen Zustand haben. Diese will jedoch Bonnet den Thieren im künftigen Zustande beylegen. Denn die Verbindung, welche das unzerstörbare Seelenorgan mit dem vergänglichen Körper unterhielt, sichert dem Thiere die Erhaltung seiner persönlichen Identität; die Erinnerung des vergangenen Zustandes wird diesen mit dem künftigen verknüpfen, und die Vergleichung beyder wird ein Gefühl des Zuwachses an Glückseligkeit erzeugen, und zur Erhöhung dieser Glückseligkeit selbst beytragen. Auch ist die Metempsychose unverträglich mit der Präexistenz der Seelen in den organisirten Keimen. Offenbar verwarf Bonnet die Metempsychose als eine unphilosophische Hypothese, um anderer noch unphilosophischerer Hypothesen von seiner eigenen Erfindung willen.

Unter

Unter den lebenden Wesen, vom Moose und dem Polypen bis zur Ceder und dem Menschen, herrscht eine bewundernswürdige Stufenfolge, die in dem Naturgesetze der Stetigkeit ihren metaphysischen Grund hat. Eben diese Progression wird ohne Zweifel auch in dem künftigen Zustande unserer Erde statt haben; aber sie wird sich nach anderen Proportionen richten, die durch den Grad der Perfectibilität jeder Gattung bestimmt seyn werden. Der Mensch, alsdenn in einen andern Aufenthaltsort versetzt, der der größern Vortrefflichkeit seiner Fähigkeiten angemessen ist, wird dem Affen oder dem Elephanten den ersten Rang überlassen, welchen er bisher unter den Thieren unsers Planeten hatte. Bey dieser allgemeinen Erhöhung der Thiere könten sich alsdenn unter den Affen oder Elephanten Newtone und Leibnitze, unter den Bibern Perrault's und Vauban's finden. Die niederen Thiergattungen, wie die Austern, die Polypen, werden für die höheren in dieser neuen Hierarchie seyn, was die Vögel und vierfüßigen Thiere dem Menschen in der gegenwärtigen sind. Vielleicht wird auch ein beständiges nur mehr oder weniger langsames Fortschreiten aller organischen Gattungen zu einer höhern Vollkommenheit seyn; so daß alle Stufen der Leiter der Geschöpfe sich nach einer festen Regel immer verändern; oder die Veränderlichkeit jeder Stufe wird immer ihren Grund in der Veränderlichkeit derjenigen haben, welche unmittelbar vorher gegangen ist.

Auch seiner Einschachtelungshypothese suchte Bonnet durch die Palingenesie eine neue Stütze zu verschaffen, die inzwischen eben so schwach und gebrechlich war, wie alle übrigen, deren er sich in der Absicht bediente. Wenn alle organisirte Wesen ursprüng-

lich

sich präformirt wären, sollte man fragen, was wird denn aus den Milliarden von Keimen, die in dem gegenwärtigen Zustande unsrer Welt nicht zur Entwickelung kommen, und die gleichwohl mit einer unendlichen Kunst organisirt sind, so daß ihnen nichts fehlt, um ihres vollen Daseyns zu genießen, als befruchtet, oder auch nur erhalten zu werden, nachdem sie einmal erzeugt waren? Bonnet antwortet: Jeder Keim schließt einen andern unvergänglichen Keim (germe imperissable) in sich, der sich erst in dem künftigen Zustande unsers Planeten entwickeln wird. Nichts geht in den unermeßlichen Vorrathshäusern der Natur verloren; alles wird hier angewandt, und hat seine möglich beste Bestimmung.

Man könte weiter fragen: Was wird aus dem unvergänglichen Keime, wenn das Thier stirbt und der gröbere Körper in Staub zerfällt? Auch auf diese Frage zu antworten, ist nicht schwer. Unzerstörbare Keime können in alle besondre Körper zerstreut werden, die uns umgeben. Sie können in diesem oder jenem Körper sich aufhalten bis zum Momente seiner Auflösung, hernach ohne die geringste Alteration in einen andern Körper übergehen, aus diesem in einen dritten u. w. Es läßt sich mit der größten Leichtigkeit begreifen, wie der Keim eines Elephanten anfangs in einem Pünctchen Erde wohnen, aus diesem in eine Frucht übergehen, dann in den Schenkel einer Elephantin u. w. Il ne faut pas, setzt Bonnet hinzu, que l'Imagination, qui veut tout peindre et tout palper, entreprenne de juger des choses, qui sont uniquement du ressort de la Raison, et qui ne peuvent être apperçues, que par un oeil philosophique. Jene Keime trotzen dem Einflusse aller Elemente und

aller

aller Jahrhunderte, und gelangen endlich in den Zustand der Vollkommenheit, zu welchem sie durch die tiefe Weisheit prädestinirt waren, die das Vergangene mit dem Gegenwärtigen, das Gegenwärtige mit dem Künftigen, das Künftige mit der Ewigkeit vereinbart. Zwischen den Thieren, die nicht unter der gegenwärtigen Oekonomie unserer Welt gebohren seyn werden, und denen von derselben Gattung, welche darin gelebt haben, wird nur der Unterschied seyn; daß die erstern so zu sagen wie tabulae rasae in der künftigen Oekonomie werden gebohren werden. Da ihr Gehirn keine Eindrücke der äußern Objecte hat aufnehmen können; so kann es auch der Seele keine Erinnerung an Gegenstände darstellen. Es kann seinen gegenwärtigen Zustand nicht mit einem vergangenen vergleichen, der gar nicht für dasselbe existirt haben wird. Es wird folglich auch nicht das Gefühl des Zuwachses von Glückseligkeit haben, das aus dieser Vergleichung entspringt. Aber jene tabula rasa wird sich bald in ein reiches Gemählde verwandeln, das eine Menge verschiedener Objecte mit Präcision darstellen wird. Kaum wird das Thier zum Leben gelangt seyn, so werden sich seine Sinne einer unendlichen Zahl von Eindrücken öffnen, deren Lebhaftigkeit und Mannichfaltigkeit unaufhörlich seine angenehmen Empfindungen erhöhen und vermehren, und alle seine Fähigkeiten in Wirksamkeit setzen wird.

Bonnet wendet die Hypothese von der Palingenesie auch auf die Pflanzen an. Die Thiere haben mit den Pflanzen so viel gemeinschaftliche Züge, daß beyde fast zu Einer Classe organisirter Wesen zu gehören scheinen. Es ist äußerst schwer, den Character genau zu bestimmen, der das Pflanzenreich von dem

dem thierischen unterscheidet. In der Empfindung kann dieser Charakter nicht liegen; denn jene scheint auch den Pflanzen nicht schlechthin abgesprochen werden zu können. Zum mindesten ist die Empfindlichkeit bey ihnen möglich, und wenn sie das ist, so kann sie sich in einem andern Zustande noch wieder entwickeln und vervollkommen. Diese Entwickelung könte schon bewirkt werden durch die größere Vervollkomnung der Organe, und durch die Hinzukunft neuer Organe. Hat aber die Pflanze Empfindung, so hat sie auch eine Seele als Princip derselben; denn die Empfindung kann nicht eine Wirkung der bloßen Organisation seyn. Die Pflanze wäre also auch ein gemischtes Wesen, wie die Thiere und Menschen. Der Pflanze müßte auch Thätigkeit zukommen; denn mit dem Empfinden ist auch das Wahrnehmen des Angenehmen und Unangenehmen verbunden, und dieser Wahrnehmung müssen gewisse Handlungen entsprechen; die Pflanze muß nach dem Angenehmen streben, und das Unangenehme zu vermeiden suchen. So wie aber die Empfindlichkeit der Pflanze überhaupt sehr schwach ist, werden es auch ihre angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, und ihre diesen correspondirenden Thätigkeiten seyn.

Der Sitz der Seele in der Pflanze kann kein Gegenstand der Forschung seyn, da sich kein Mittel darbietet, ihn zu entdecken. Die Anatomie der Pflanzen ist noch höchst mangelhaft. Man kann leichter die äußeren Formen der Pflanzen und Thiere vergleichen, als die innere Structur beyder; und das Innere der Pflanze läßt sich doch immer noch eher zergliedern und untersuchen, als das Innere der Thiere. Wenn also die Pflanze eine Seele hat, so kann man

nur überhaupt sagen, daß der Sitz dieser relativ zur besonderen Natur eines gemischten Wesens seyn müsse. Wie aber auch dieser Sitz beschaffen seyn möge, er muß einen unvergänglichen Keim enthalten, der das Wesen der Pflanze bewahrt, und dieses die Zerstörung des sichtbaren Körpers überleben läßt, welcher gegenwärtig allein die Wißbegierde der Botanisten beschäftigt. Jener Keim kann denn wiederum, wie der unvergängliche Keim des Thiers, die Elemente neuer Organe in sich fassen, wodurch in einem künftigen Zustande unserer Erde die Fähigkeiten der Pflanze weiter entwickelt und veredelt werden.

Auf was für eine Stufe der Animalität die Pflanze dadurch erhoben werden wird, läßt sich nicht bestimmen; aber auf jeden Fall wird sie einen beträchtlichen Zuwachs an Schönheit im organischen Reiche gewinnen. Die Pflanze ist inzwischen nach einem ganz andern Typus geformt, als der thierische Körper. Die Thiere machen organische Ganze verschiedener Theile aus, welche Theile aber nicht wieder Thiere sind, und jenes Ganze nicht wieder hervorbringen können. Ein Baum ist nur Ein Ganzes in einem metaphysischen Sinne. In der Wirklichkeit ist er aus eben so viel Bäumen und Bäumchen zusammengesetzt, als er Aeste und Zweige hat. Diese Zweige werden einer durch den andern ernährt; und hängen so mit dem Hauptbaume durch unendlich viele Communicationen zusammen. Jeder Zweig hat sein eigenthümliches Leben, und seine eigenthümlichen Organe; er ist selbst ein kleines individuelles Ganzes, das mehr oder weniger verjüngt das große Ganze darstellt, von welchem es einen Theil ausmacht. Die Uebereinstimmung ist hier genauer, als man es sich vorstellen sollte. Nicht

nur

nur jeder Zweig, sondern sogar jedes Blatt, ist so sehr ein Baum im Kleinen, daß abgetrennt von dem großen Baume und mit gewisser Vorsicht in die Erde gepflanzt, der Theil durch sich selbst vegetirt, und neue Productionen hervorbringt. Denn die wesentlichen Lebensorgane sind in dem ganzen Körper der Pflanze vertheilt. Eben dieselben, welche der Stamm eines Baumes enthält, finden sich in allen Zweigen und Blättern des Baumes wieder. Der Baum ist also ein viel sonderbareres organisches Product, als man sich gewöhnlich vorstellt. Er ist ein Inbegriff organischer einander untergeordneter Producte, die auf's innigste mit einander verbunden sind, alle an einem gemeinschaftlichen Leben und Bedürfnisse Theil nehmen, und deren doch jedes sein eigenes Leben, Bedürfniß, und seine eigenen Functionen hat.

Ein Baum ist also gleichsam eine Art von organischer Societät, deren Individuen zum gemeinen Wohle derselben arbeiten, indem sie zugleich für ihr Privatwohl sorgen. Ist nun der Baum mit einem gewissen Grade von Empfindung begabt; so muß jeder kleine Baum, woraus er zusammengesetzt ist, denselben ebenfalls haben, wie er sein eigenthümliches Leben und Bedürfniß hat. Es wird demnach in jedem kleinen Baume einen Sitz der Empfindung geben, und dieser wird einen unvergänglichen Keim in sich schließen, der bestimt ist, das Wesen des Vegetals zu bewahren, und es einst unter einer neuen Form wiederherzustellen. Nun ist möglich, daß der künftige Zustand unsers Globus nicht wieder die Vereinigung mehrer individueller Ganzen in einen organischen Inbegriff mit sich bringt, und daß jedes dieser Ganzen berufen ist, alsdenn besonders zu existiren, und

Functionen anderer Art, edler als die bisherigen, zu äußern. Da aber die Fähigkeit, sich von der Stelle zu bewegen (facultas loco motiva), gar sehr zur Vollkommenheit organisirter und empfindender Wesen gehört; so läßt sich vermuthen, daß die Pflanze ebenfalls in ihrem neuen Zustande sich von einem Orte zum andern ihren Trieben gemäß werde bewegen, und mit Hülfe ihrer neuen Organe sich auf eine Art äußern können, von der wir uns itzt gar keine Vorstellung zu machen im Stande sind.

Die Untersuchung der Pflanzen und ihrer specifischen Verschiedenheit von den Thieren führt Bonnet auf die Polypen als eine Mittelgattung zwischen beyden. Zwischen der Thierpflanze (arbre animal) und der eigentlichen Pflanze (arbre vegetal) ist der wesentliche Unterschied, daß in der letzten die Zweige und Aeste niemals den Stamm verlassen; anstatt daß in der ersten die Zweige sich selbst von ihrem Stamme, (dem Mutterpolypen) trennen, besonders leben, und neue Vegetationen der ersteren ähnlich hervorbringen. Die Kunst kann den Polypen zu einer Hyder mit mehr Köpfen und Schwänzen machen, und wenn man diese abhaut, werden eben so viel vollkomne neue Polypen sich daraus bilden. In der Natur ereignet es sich nur zufällig bey dem Polypen, daß er sich selbst in mehr Stücke theilt. Aber es giebt zahlreiche Familien sehr kleiner Polypen, die Blumensträuße bilden, und sich von selbst in mehr Stücke theilen. Jede Polypenblume bildet sich aus, nimt die Form einer Olive an, und theilt sich der Länge nach in zwey kleinere Oliven, die hernach Blumen entwickeln. Andere Arten sehr kleiner Polypen theilen sich noch auf eine andere Weise.

Wenn

Wenn sich nun schon nicht beweisen läßt, daß es den Pflanzen an aller Empfindung fehle; so läßt sich dies noch viel weniger von den Polypen beweisen. Alle sind sehr gefräßig, und der Modus, wie sie ihre Beute fangen und verzehren, kann nur wahren Thieren zukommen. Haben die Polypen Empfindungen, so haben sie eine Seele, und diese muß von der Entstehung jedes Polypen an in dem Keime wohnen, aus welchem der Körper des kleinen Thiers seinen Ursprung nimt. Wo der Sitz der Polypenseele ist, läßt sich wiederum nicht bestimmen; aber die Seele muß doch alle die verschiedenen Eindrücke empfangen, die auf die verschiedenen Puncte des Körpers gemacht werden, mit welchem sie vereinigt ist. Wie könte sie sonst für die Erhaltung ihres Körpers sorgen? Es muß also in dem Körper des Polypen ein Organ geben, das mit allen Theilen desselben in Verbindung steht, und mittelst dessen die Seele auf alle diese Theile einwirken kann. Wie auch der Ort und die Structur dieses Organs seyn mögen; so kann es ein anderes enthalten, welches sich als der wahre Sitz der Seele betrachten läßt, und das Werkzeug der künftigen Regeneration seyn wird, wodurch der Polyp zu dem Grade der Vollkommenheit sich erhebt, der bey dem gegenwärtigen Zustande der Dinge nicht möglich war.

Wie Bonnet seinen philosophischen Träumen über den Zustand der menschlichen und thierischen Seelen nach dem itzigen Leben, wozu ihm seine naturhistorischen Hypothesen Veranlassung gaben, nachhieng; so stellte er auch ähnliche Muthmaßungen über ihren Zustand vor dem gegenwärtigen auf. Die Revolution unserer Erde, welche vom Moses als ursprüngliche Schöpfung derselben vorgestellt wird, war un-

streitig nicht die erste, welche die Erde erfuhr; sie ist nur die erste, deren die Geschichte erwähnt. Moses beschreibt zwar die Erde beym Anbeginne der von ihm sogenannten Schöpfung als wüste und leer; was wohl nichts anders heißt, als daß es an allen natürlichen und individuellen Productionen, zum mindesten dem Anscheine nach, fehlte. Wenn indessen die Erde überhaupt vor jener Epoche schon existirte; so ist doch nicht wahrscheinlich, daß sie durchaus nackt, durchaus ohne alle Productionen gewesen wäre. Es läßt sich gar nicht von der Weisheit und Güte des Schöpfers denken, daß er eine ganz öde irdische Kugel geschaffen haben sollte, lediglich damit sie sich um die Sonne bewege. Die Erde war also schon damals mit einer unendlichen Menge verschiedener Producte ausgestattet, dem primitiven Zustande angemessen, welchen sie unmittelbar nach der Schöpfung hatte. Die inneren sowohl als die äußeren Ursachen, welche die Gestalt der ersten Erde haben verändern mögen, so daß sie erst den Zustand des Chaos hindurchgehen mußte, ehe sie ihre gegenwärtige ganz neue Gestalt erhalten konte, kennen wir gar nicht. Als Planet macht die Erde einen Theil eines grossen Planetensystems aus; die Stelle, welche sie in diesem einnimt, konte sie äußeren Wirkungen aussetzen, die mehr oder weniger auf ihre ursprüngliche Oekonomie Einfluß gehabt haben. Eine solche Veränderung mußte im Plane der göttlichen Weisheit liegen, die eben so die Welten präformirte, wie die Pflanzen und Thiere.

Die Schöpfung der Pflanzen und Thiere auf unserer Erde erklärt Bonnet für eine natürliche Evolution derjenigen organisirten Wesen, welche die erste Welt bevölkerten, wie sie unmittelbar aus den Hän-

den des Schöpfers hervorgieng. Wenn das Universum überhaupt durch einen göttlichen Willensact geschaffen wurde; so mußte dieser Willensact jeder Welt die Anlagen zu den Reparationen aller Art mitgetheilt haben, welche die Revolutionen, denen jeder Weltkörper unterworfen seyn sollte, erfodern würden. Gott hat also ursprünglich die Pflanzen und Thiere präformirt in einer bestimten Beziehung zu den verschiedenen Revolutionen, welche unsere Erde dem ewigen allgemeinen Weltplane gemäß treffen sollten.

Da es für die Gottheit nichts Vergangenes und Künftiges giebt, und alle Ewigkeiten ihr auf einmal gegenwärtig sind; da auch die Totalität der coexistirenden wie der successiven Dinge für dieselbe nur eine Einheit ist; so bedurfte die Gottheit der Erkentniß der Folgen nicht, und was diese etwa zur Erhaltung und Vervollkomnung des göttlichen Werks nöthig machen würden. Das Wesen der ewigen Vernunft ist ganz Harmonie, und diesen erhabenen Charakter hat sie allen ihren Werken aufgedrückt. Alle harmoniren mit einander und mit dem Universum; alle arbeiten zu dem großen Endzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit hin, so weit diese nur für endliche, empfindende und denkende Geschöpfe möglich ist. Die Welten mußten also zu einander, und jede zu den Geschöpfen, welche sie bevölkern sollten, und diese wieder zu jener, in Beziehung stehen. Das Universum ist im philosophischen Sinne Eins, aus Einem Stücke; der große Werkmeister desselben hat es mit Einem Wurfe gebildet.

Die Erde, ein unendlich kleiner Theil des Universum's, hat nicht erst zu einer Zeit empfangen, was sie zu einer anderen noch nicht besaß. In dem Momente,

mente, da sie aus dem Nichts in's Daseyn gerufen wurde, schloß sie in ihrem Schooße die Principien aller organisirten und beseelten Wesen in sich, die sich entwickeln sollten. Diese Principien waren die Keime, welche die künftigen organischen Wesen im Kleinen befaßten. Bey jenen Keimen und ihrer Entwickelung ist auf die künftigen verschiedenen Revolutionen der Erde gerechnet. Bonnet nahm hier drey Urepochen an. Die erste, da die Erde aus den Händen des Schöpfers hervorgieng. Die zweyte, da die durch göttliche Weisheit vorbereiteten Ursachen von allen Seiten die Keime zur Entwickelung brachten. Die dritte, da die organisirten Wesen anfiengen, ihre Existenz zu genießen. Wahrscheinlich waren diese damals sehr verschieden von dem, was sie itzt sind, eben so, wie die Erde in der ersten Epoche von derjenigen verschieden war, welche wir gegenwärtig bewohnen. Es fehlt uns nur an Mitteln, um jene Verschiedenheiten zu erkennen und zu beurtheilen. Der geschickteste Naturforscher, in die Epoche der Urwelt versetzt, würde vielleicht unsere heutigen Thiere und Pflanzen gar nicht wieder darin erkant haben. Bonnet macht hierauf manche interessante Bemerkungen über das Alter unserer Erde, soferne sich auch noch aus ihrer dermaligen Beschaffenheit darauf schließen läßt, überhaupt. Er vergleicht ausführlich die Leibnizische Hypothese der prästabilirten Harmonie mit den seinigen, und verwirft sie. Er sucht seine Meynung von dem künftigen Zustande der Menschen und Thiere nach diesem Leben mit dem Dogma der positiven Religion von der Auferstehung der Leiber zu vereinigen; und geht hierauf zur Auseinandersetzung seiner Ideen über die moralische Natur des Menschen über.

Der Mensch kann durch Gesetze zur Glückseligkeit geleitet werden, weil er fähig ist, sie zu erkennen und zu befolgen. Sofern also der Mensch in Ansehung seines Willens Gesetzen unterworfen seyn kann, ist er ein moralisches Wesen, und die Moralität seiner Handlungen ist eine bloße Unterordnung unter jene Gesetze. Der Verstand regiert den Willen, und der Wille durch den Verstand regiert ist ein überlegender Wille (volonté reflechie). Der Wille ist aber auf das wirkliche oder scheinbar Gute gerichtet. Der Mensch handelt nur in Hinsicht auf seine Glückseligkeit, obgleich er sich oft darin irrt.

Die Fähigkeit, wodurch er seine besonderen Willensbestimmungen ausführt, ist die Freyheit. Alle Handlungen des Menschen, die von seinem überlegenden Willen ausgehen, können ihm zugerechnet werden, weil dieser Wille ihm angehört, und er mit Kenntniß dessen handelt, was er thut. Die Imputation besteht wesentlich in den natürlichen Folgen der Beobachtung oder der Uebertretung der Gesetze, der moralischen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, wie Gott jene Folgen im Universum angeordnet hat. Die göttliche Anordnung äußert ihre Wirkungen nicht immer auf unserer Erde; die Tugend führt nicht immer zum Glücke, und das Laster nicht immer zum Unglücke; allein da die Unsterblichkeit des Menschen sein Daseyn in's Unendliche verlängert; so wird er das, was ihm in dieser Zeit nicht zu Theile wurde, in einer anderen empfangen, und die göttliche Weltordnung wird ihr Recht behaupten. Die Thiere sind keiner Moralität fähig, weil sie nicht mit Vernunft begabt sind. Sie haben einen Willen, und üben denselben aus; aber er wird nicht bey ihnen durch Ver-

 nunft

nunft regiert, sondern lediglich durch das Empfindungsvermögen. Alle ihre Ideen sind Empfindungen; sie vergleichen dieselben und urtheilen; aber zu abstracten Ideen können sie sich nicht erheben. Da die Handlungen der Thiere keine moralische sind, so können sie ihnen auch nicht imputirt werden; und da sie Gesetze, die sie nicht kennen, weder beobachten noch übertreten mögen; so können sie auch in Rücksicht jener Gesetze weder belohnt, noch bestraft werden. Sind also auch die Thiere zu einem künftigen Zustande berufen, so würde dies doch gar nicht aus denselben Gründen geschehen, wie bey den Menschen, weil ihre Natur und Verhältnisse wesentlich von denen des Menschen abweichen. Es folgt aber hieraus nicht, daß darum die Thiere auch nicht eines höhern Grades von Vollkommenheit und Glückseligkeit fähig wären. Sie können vielleicht in der Folge Verstand und Freyheit gewinnen, und dann eben so Verdienst und Schuld erwerben, wie es itzt die Menschen können.

Bey dem gemeinen Vorurtheile, sagt Bonnet, welches die organisirten Wesen alle zu einem ewigen Tode verdamt, verarmt das Universum. Es stürzt eine zahllose Menge empfindender Geschöpfe für immer in den Abgrund des Nichts, die doch eines beträchtlichen Zuwachses an Glückseligkeit empfänglich waren, und indem sie eine neue Erde wieder bevölkerten und verschönerten, zur Verherrlichung ihres Schöpfers beygetragen haben würden.

Bonnet knüpft hieran Betrachtungen über die Zweckmäßigkeit des Organismus in der Natur, über merkwürdige Erscheinungen der Reproduction, über die Hauptarten der organischen Präformation, über das Wachsthum organisirter Körper, die ich hier nicht weiter

weiter erörtern kann. Er bemüht sich auch, seine Hypothese der Palingenesie überhaupt noch von mehr Seiten theils weiter auszuführen, theils zu bestätigen. Die Möglichkeit, uns durch das bloße Licht der Vernunft von der Gewißheit eines künftigen Zustandes zu überzeugen, sucht er darin, ob unsre Sinne oder Werkzeuge uns im Gehirne eine Präorganisation entdecken lassen, die in offenbarer und directer Beziehung auf jenen Zustand steht; ob sich der Keim eines neuen Körpers im Gehirne wahrnehmen lasse? Dieser Keim muß seiner Hypothese gemäß freylich da seyn; aber es läßt sich annehmen, er sey von so feiner Natur, daß er sich dem Auge des Forschers entziehe; und deßwegen kann aus der Nichtsichtbarkeit keinesweges auf die Nichtexistenz geschlossen werden. Wir wissen überhaupt nicht, was die menschliche Seele an sich, oder als reiner Geist, ist; wir kennen sie nur ein wenig durch die vornehmsten Wirkungen ihrer Verbindung mit dem Körper. Es ist mehr der Mensch, welchen wir beobachten, als die menschliche Seele. Aber wir deduciren mit Recht aus den wahrgenommenen Phänomenen des Menschen die Existenz einer geistigen Substanz, die mit der materiellen concurrirt, um jene Phänomene zu bewirken. Unsere sinnliche Wahrnehmung so wenig als unsere Verstandeserkenntniß können uns also einen demonstrativen Beweis von der Gewißheit eines künftigen Zustandes gewähren, der dem Menschen bevorstehe; einen Beweis nehmlich, der sich aus der wesentlichen Natur des Menschen selbst führen ließe.

Wenn die Vernunft aus der Erwägung der Vollkommenheiten Gottes, besonders der Gerechtigkeit und Güte desselben, Folgerungen für einen künftigen Zustand des Menschen ziehen will; so sind denn doch die-

se Folgerungen nichts mehr als wahrscheinlich. Denn die Vernunft kann das ganze System des Universum's nicht durchschauen, und es wäre möglich, daß dieses System Ursachen enthielte, die der Fortdauer des Menschen zuwiderliefen. Die Vernunft kann auch nicht mit hinreichender Sicherheit einsehen, was eigentlich die Gerechtigkeit und Güte im höchsten Wesen sind. Was inzwischen hier den Vernunftbeweisen an Evidenz abgeht, das, meynt Bonnet, werde ersetzt durch die Präsumtionen, welche die künftige Oekonomie der Thiere wahrscheinlich machen. Umfaßt der Plan der göttlichen Weisheit die künftige Wiederherstellung und Vervollkomnung sogar eines Würmchens; warum sollte er diese nicht für das Geschöpf umfassen, das mit so großer Superiorität über alle Thiere herrscht? Könten wir in die Tiefe des thierischen Gehirns hineinblicken, und hier genau die Elemente jenes neuen Körpers unterscheiden, dessen Möglichkeit wir so klar einsehen; könten wir in diesem neuen Körper Manches entdecken, was uns gar nicht mit der gegenwärtigen Oekonomie des Thiers und der gegenwärtigen Beschaffenheit unsers Globus in Verbindung zu seyn scheint; sollten wir hieraus nicht auf die Gewißheit, oder zum mindesten auf die höchste Wahrscheinlichkeit eines künftigen Zustandes des Thiers schließen können? Dieser große Zuwachs der Wahrscheinlichkeit aber in Hinsicht auf das Thier, wäre er nicht ein noch beträchtlicherer in Hinsicht auf den künftigen Zustand des Menschen? Hiermit hätten wir also ohngefähr die moralische Gewißheit erreicht, die uns fehlte, und die wir wünschten.

Aber leider kann auch itzt unsere intuitive Kentniß nicht so tief in das Innere der organischen Wesen

eins

eindringen. Um das Geheimniß zu enträthseln, müßten wir nothwendig neue Organe, oder neue Fähigkeiten, bekommen. Wenn aber unsre anschauende Erkentniß sich auf eine solche Art veränderte, würden wir nicht mehr genau dieselben Menschen seyn, die wir itzt sind; wir wären alsdenn Wesen höherer Art, und hörten auf, mit dem gegenwärtigen Zustande unsers Globus in Beziehung zu stehen. Konte also der Urheber unsers Wesens uns diese moralische Gewißheit, den großen Gegenstand unserer theuersten Wünsche nicht geben, ohne unsere dermalige natürliche Constitution umzuändern? Sollte uns die höchste Weisheit alle die Mittel verweigert haben, um uns selbst zu belehren, was zu wissen für uns von so großem Interesse ist?

Es läßt sich wohl begreifen, warum Gott die Thiere ihre künftige Bestimmung nicht erkennen ließ; sie würden dann aufgehört haben, Thiere zu seyn, sobald sie diese Bestimmung erkant, oder auch nur geahndet hätten; sie würden Wesen von einer höheren Ordnung geworden seyn; anstatt daß der Plan der göttlichen Weisheit es mit sich brachte, daß es auf der Erde lebendige Geschöpfe gab, die auf bloße Sensationen beschränkt waren, und sich nicht zu abstracten Ideen erheben konten. Allein der Mensch als vernünftiges und der Moralität fähiges Wesen war gemacht, um seine Blicke noch über das Irdische zu erheben bis zu dem Wesen aller Wesen, und aus dieser heiligen Quelle die höchsten Hoffnungen zu schöpfen. Sollte demnach die göttliche Weisheit der Schwäche seiner Vernunft nicht auf irgend eine Art haben zu Hülfe kommen können, oder zu Hülfe gekommen seyn, um seine sehnlichsten Wünsche zu befriedigen?

Sollte sie auf die sterblichen Menschen nicht einen Strahl des himlischen Lichts haben fallen lassen, der die höheren Intelligenzen erleuchtet? Hier macht Bonnet den Uebergang zum Christenthume, sofern dieses als göttlich geoffenbarte Religion dem Menschen diejenige Aufklärung über seine Natur, seinen Ursprung, seine Bestimmung, und die Mittel, sie zu erreichen, gewährt, welche die Vernunft vermißt. Er geht dabey von einem philosophischen Beweise des Daseyns Gottes aus, der aus dem gemeiniglich sogenannten ontologischen und kosmologischen zusammengesetzt ist, und entwickelt aus dem Begriffe von Gott, der durch jenen Beweis begründet wird, auch die göttlichen Eigenschaften. Die weitere Philosophie Bonnet's über das Christenthum kann ich hier nicht verfolgen *).

Die

*) Die zur Philosophie gehörigen Schriften Bonnet's sind: Essai de Psychologie, ou Considerations sur les operations de l'ame, sur l'habitude, et sur l'education. Auxquelles on a ajouté des principes philosophiques sur la cause premiere et sur son effet; à Londres 1755. 8. Deutsch: Karl Bonnet's psychologischer Versuch, als eine Einleitung zu seinen philosophischen Schriften. Mit Anmerkungen von C. W. Dohm; Lemgo 1773. 8. — Essai analytique sur les facultés de l'ame; ed. III; à Copenhague et à Geneve 1776. 2 Tomes. 8. Deutsch mit einigen Zusätzen von Chr. Gottfr. Schütz; Bremen 1770; 2 Theile. 8. — Considerations sur les corps organisés, ou l'on traite de leur origine, de leur developpement, de leur reproduction &c.; à Geneve 1762. II Tomes. 8. Deutsch mit Zusätzen von Joh. Aug. Ephraim Göze; Lemgo 1775. II Bände. 8. — Contemplations de la nature; à Amsterdam 1764; II Tomes. 8. Deutsch mit Zusätzen aus der italiänischen Uebersetzung des Spallanzani und eigenen Anmerkungen von Joh. Dan. Titius;

Die Philosophie Bonnet's fand eine Zeitlang bey einem ansehnlichen Theile des gebildeten, besonders französischen und deutschen, Publicum's großen Beyfall. Sie schien die richtige Mittelstraße zu halten zwischen dem damals zur Mode werdenden Naturalismus oder Materialismus, und einem bigotten Aberglauben, als dem entgegengesetzten Extreme. Sie schien die Ansprüche der philosophirenden Vernunft und des Offenbarungsglaubens auf die schicklichste Art mit einander zu vereinigen. Ihr Ton empfahl sich durch Bescheidenheit, durch die ruhigste Mäßigung im Urtheile über entgegengesetzte oder abweichende Vorstellungsarten. Dazu kam die innige Verbindung, in welche Bonnet die Speculation mit der Erfahrung, hauptsächlich mit der Naturgeschichte, setzte, das Neue und beym ersten Blicke Sinnreiche und Anwendbare seiner Hypothesen über die Principien der Organisation in der Natur, was, indem es eine theils scheinbare, theils wirkliche Belehrung gewährte, zugleich die Wißbegierde anzog und unterhielt.

Indessen ist dieser Beyfall, den man anfangs Bonnet's Systeme und seinen Hypothesen und Träumen zollte, nicht von langer Dauer gewesen. Gegen seinen Empirismus, was die Möglichkeit der Erkenntniß betrifft; gegen seine Erklärung des Ursprungs der Sensationen und Vorstellungen aus einer Erschütterung der Gehirnfibren, und die hiervon wiederum abhän-

Titius; Zweyte Auflage. Leipzig 1772. 8. — Eine neuere Prachtausgabe von Bonnet's sämtlichen Werken, mit Inbegriff der zur Naturgeschichte gehörigen, unter dem Titel: Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie, ist erschienen zu Neufchatel 1779 in acht Quartbänden.

hängenden Erklärungen der Seelenfähigkeiten, z. B. des Gedächtnisses, der Phantasie, und der Ideenassociation, sind so trifftige Gründe vorgebracht worden, daß die neuern Psychologen sie mit Recht als schlechthin verwerflich betrachten. Auch seine Hypothesen über die Principien der Organisation, seine präformirten Keime, die Einschachtelung derselben vom Anbeginne der Schöpfung, der unzerstörbare Seelenkeim, auf welchem der ganze Bonnet'sche Traum von der Palingenesie beruht, haben sich nicht behaupten können. Sie sind durch das von Blumenbach u. A. aufgestellte System der Epigenesis, durch die Resultate der Kantischen Kritik der Urtheilskraft, und vollends durch die Schelling'sche Naturphilosophie gänzlich verdrängt worden.

* * *

Eh' ich in der Charakteristik der Französischen Philosophen, die gegen und um die Mitte des vorigen Jahrhunderts blühten, weiter fortschreite, will ich einige historische Bemerkungen über das Verdienst der Franzosen um das Naturrecht und die Philosophie der Gesetzgebung einschalten. Die Franzosen haben später, als die benachbarten Nationen angefangen, beyde Disciplinen zu bearbeiten, woran wahrscheinlich ihre monarchische Verfassung schuld war; denn die politischen Schriften des Bodin und la Boetie, die in den Zeiten der Ligue erschienen, waren nur vorübergehende Meteore, die ohne alle Folgen für die Denkart des Publikum's über seine Rechte und politischen Verhältnisse blieben. Die Streitigkeiten der Parlamenter mit der königl. Gewalt, vornehmlich seitdem sich diese gegen die Mitte des sechs-

zehn-

zehnten Jahrhundertes durch eine Reihe großer Statsmänner, die das Ruder führten, und die Monarchie begründeten, völlig consolidirt hatte, äußerten auf die Rechtstheorie fast gar keinen Einfluß. Auch verziehen diese Streitigkeiten je mehr und mehr das Uebergewicht der Könige und der Großen, und die Unterdrückung der Stände und des Volks. Eine sehr wachsame Censurpolizey kam dazu, um alle und jede Unternehmungen kühner Köpfe, das Volk über seine Rechte aufzuklären, entweder in der Geburt zu ersticken, oder doch ihre Wirksamkeit zu verhindern und zu vereiteln. In dem jüngst verflossenen Jahrhunderte hat es zwar durchaus nicht an Winken über die Ungerechtigkeit und Verderbtheit der Despotie in Frankreich gefehlt, welche die talentvollsten Schriftsteller in ihren Werken anbrachten; sie erlaubten sich beyläufig und im Einzelnen sogar heftige und leidenschaftliche Angriffe; aber gerade weil diese Angriffe nur indirecte und beyläufige waren; so las man sie, ließ ihnen im Privaturtheile als sehr wahren und treffenden Bemerkungen Gerechtigkeit wiederfahren, und vergaß sie den nächsten Augenblick, nachdem man sie gelesen hatte. Erst mußte der Misbrauch der königlichen Gewalt unter Ludwig XV auf's höchste steigen, und der große Haufen den Druck schmerzlicher fühlen, unter welchem er schmachtete, ehe das Volk zu der Revolution reif wurde, von der wir die Zeugen gewesen sind, und die freylich unter vielen guten und schlimmen Wirkungen auch die gute gehabt hat, daß die Philosophie des Rechts in Frankreich in unsern Tagen sehr viel an Aufklärung gewonnen hat.

Für die Philosophie der positiven Gesetzgebung hat inzwischen Frankreich auch unter seinen ältern Schrift-

Schriftstellern einen classischen aufzuweisen, ob er gleich ebenfalls erst in der goldenen Periode der Französischen Litteratur lebte. Dieser ist Montesquieu, der Verfasser des berühmten Werks vom Geiste der Gesetze. Auch dieser würde schwerlich der Verfolgung und Unterdrückung des Hofs entgangen seyn, dessen Abneigung er sich schon vorher, ehe er jenes Werk herausgab, durch eine muthvolle Vertheidigung der Rechte der Parlamenter zugezogen hatte, wenn ihn nicht selbst das Amt, das er bekleidete, sein respectabler persönlicher Charakter, und der Inhalt seines Werks, gegen das auch die giftigste Verleumdung ihre Pfeile vergeblich richtete, geschützt hätten. Montesquieu studirte die neueren Statsverfassungen und ihre Gesetze eben so, wie Aristoteles die des Alterthums studirt hatte; und was daher die Politik des letztern in Beziehung auf das Alterthum ist, das ist das Werk jenes in Beziehung auf die neuern Völker. Nur hatte der französische Philosoph manche beträchtliche Vortheile vor dem griechischen voraus. Die Geschichte, welche dieser um Rath fragen konte, war zu seiner Zeit noch sehr wenig cultivirt, und bezog sich fast einzig auf die griechischen Staten; denn was Aristoteles von der Geschichte der morgenländischen Völker wußte, war fragmentarisch, und bestand in allgemeinen Datis. Von der monarchischen Gattung der Statsverfassungen kannte Aristoteles, außer der orientalischen Despotie, nur wenige Arten, und die republicanischen Formen, die er freylich in großer Mannichfaltigkeit, und mit den verschiedensten successiven Veränderungen, wie eine bunte Gruppe, vor sich hatte, konte er doch nur in ihren Wirkungen auf einzelne Communen oder kleine Völkerschaften beurtheilen, nicht aber in ihren Wirkungen auf große Nationen, die

aus

aus mehreren Millionen Menschen bestehen: Gewisse Eigenheiten, welche die Statsverfassungen der neuern Völker haben, z. B. stehende Heere, eine Geistlichkeit von einem ganz andern Charakter, als die Priester der alten Welt, waren dem Aristoteles durchaus fremde; dagegen er wiederum bey seinen Republiken auf die eingeführte Sclaverey rechnen konte, die in den neuern Staten, welche für die heutigen Politiker vorzüglich in Anschlag kommen, weggefallen ist; denn die Leibeigenschaft bey den Neuern ist doch nicht ganz das, was die Sclaverey bey den Alten war, und was die Negersclaverey noch gegenwärtig ist. Welch eine reichhaltigere lehrreiche Geschichte hatte dagegen Montesquieu vor sich, sobald es ihm darauf ankam, von ihr zu lernen, was gewisse politische Einrichtungen und Gesetze für Nutzen oder Schaden im Ganzen und im Einzelnen nach sich gezogen haben, wenn man nur allein die Geschichte der Römer erwägt, und vollends die Geschichte der neuern Staten, die sich nach der Völkerwanderung in Europa bildeten! Welch eine ungleich größere und mannichfaltigere Menge von Statsformen, namentlich von Arten der Monarchie, bot sich ihm dar, um überhaupt ein richtigeres Urtheil über den Werth des Monarchismus in Vergleichung mit dem Republicanismus fällen zu können! Hatte Aristoteles die Wirkungen republicanischer Statsformen nur im Kleinen und unter viel einfacheren Bedingungen beobachten können; so konte sie Montesquieu im Großen, und unter viel complicirtern Bedingungen und Umständen beobachten, und danach seine politischen Resultate modificiren. Es ist daher nicht zu verwundern, daß Montesquieu's Geist der Gesetze ein für die neuern Völker unverhältnißmäßig fruchtbareres und inter-

interessanteres Werk geworden ist, als es die Politik des Aristoteles seyn und werden konte. Was hierbey dem Montesquieu vorzüglich zum Ruhme gereicht, ist die weise Sparsamkeit und Zweckmäßigkeit, womit er die allgemein wichtigeren Statseinrichtungen und Gesetze aus dem unermeßlichen Chaos derselben, welches die Geschichte der Völker darstellt, hervorhob; der richtige unbefangene Blick, womit er sie würdigt; und die kurze und gleichwohl deutliche Präcision, womit er seine Resultate ausdrückt, erläutert und beweist. Das Werk des Montesquieu ist ein Text, der zu weitläuftigen Commentaren Stoff enthält, und doch, um verstanden und benutzt zu werden, keines Commentars bedarf. Daß nicht alle Resultate und Maximen Montesquieu's gegründet oder anwendbar sind; daß er auch in diesem und jenem Urtheile den Fehler der Einseitigkeit nicht vermied und vermeiden konte, kann ihm nicht zum Vorwurfe gereichen. Die größte Vorliebe scheint er für eine vermischte Statsverfassung gehabt zu haben, und daher hielt er unter den neueren die Englische Constitution für die verhältnißmäßig beste, obgleich er auch Mehreres an ihr zu tadeln fand, wie es denn wirklich zu tadeln ist. Dieser günstigen Meynung Montesquieu's von der Brittischen Verfassung ist hauptsächlich die allgemeine Achtung zuzuschreiben, welche dieselbe in Europa, selbst in ihrer gegenwärtigen Verderbtheit hat. Uebrigens ist Montesquieu nächst dem Aristoteles als der Schöpfer der Philosophie des positiven Rechts anzusehen. Die Bahn, welche er so glücklich gebrochen hat, ist nach ihm von vielen andern mit größerm oder geringerem Erfolge betreten worden. Aber noch keiner seiner Nachfolger hat seinen Ruhm ver-

dunkeln

dunkeln, oder das Studium seines Werks für den philosophischen Rechtsgelehrten und Statsmann entbehrlich machen können *).

Ausser Montesquieu sind um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts noch drey andere französische Schriftsteller, Joh. Jac. Burlamaqui, de Vattel, und de Real durch ihre Bearbeitung des Stats- und Völkerrechts nach allgemeinen naturrechtlichen Principien berühmt geworden.

Der erste war ein Genfer von Geburt, lebte auch daselbst als Professor der Rechte, und nachdem er wegen schwächlicher Gesundheit dieses Amt niedergelegt, ward er Mitglied des innern Raths dieser Republik. Er starb im J. 1748. Von ihm ist das erste französische eigentliche Compendium des Natur- und Völkerrechts, dem er hernach auch noch einen Entwurf des Statsrechts (droit politique) beyfügte. Beyde Werke sind nach dem Tode des Verfassers ansehnlich vermehrt von de Felice in acht Theilen herausgegeben worden **).

Der zweyte, Emmerich de Vattel, war aus dem Fürstenthume Neufchatel gebürtig, und studirte zu Basel Theologie und Philosophie. Im J. 1746

*) Oeuvres de Mr. *de Montesquieu*; à Amsterdam 1769. VII T. 8. Von dem Werke de l'esprit des loix hat man mehr einzelne Ausgaben. Eine deutsche Uebersetzung ist erschienen zu Frankf. und Leipzig 1753. III B. 8.

**) Principes du droit de la nature et des gens. Par Mr. *J. L. Burlamaqui*. Avec la suite du droit de la nature, qui n'avoit point encore paru. Par Mr. *de Felice*; à Yverdon 1766. 67. V. T. 8.

1746 ward er Legationsrath zu Dresden, lebte eine Zeitlang als Chursächsischer Minister zu Bern, ward aber 1758 nach Dresden zurückgerufen, und mit dem Titel von Geheimen Rath bey der geheimen Canzley zu Dresden angestellt. Er starb im J. 1767. Sein Droit des gens hat sich bey den neuern Statsmännern großes Ansehn erworben. Es ist aber in der Hauptsache nichts weiter, als eine Umarbeitung des größern Wolfschen Werks über das Völkerrecht, und eine Einkleidung desselben in eine leichtere gefälligere Form. Selbst der Ordnung des Wolfschen Systems ist Vattel auf's genaueste treu geblieben. Auch die Hauptideen Wolf's hat er beybehalten, ausgenommen die Hypothese von der allgemeinen Völkerrepublik (civitas gentium maxima), welche jener als Fundament des Völkerrechts betrachtete, und die Vattel mit Recht bestreitet und verwirft, und auch einige andere einzelne Meynungen, worin der letztere von seinem Vorgänger abweicht.

Es ist also nicht sowohl Verdienst um die Materie, was das Vattelsche Werk bey den Statsmännern empfohlen, und das Wolfsche verdrängt hat; sondern lediglich die Form. Als Fehler sind Wolfen sowohl als auch noch Vattel'n vorzuwerfen die Verwirrung des Völkerrechts mit dem Statsrechte, Mangel an Gründlichkeit bey mehrern wichtigen Puncten, gänzliche Uebergehung anderer, die bey den Streitigkeiten der Völker in Frage kommen. Auch hat sich Vattel fast allein auf die allgemeinen Regeln eingeschränkt, ohne ihre Anwendung durch Beyspiele aus der Geschichte zu erläutern oder zu bestätigen. Freylich komt leider die Völkerrechtstheorie bey den Streitigkeiten der Nationen nicht so sehr in

An-

Anschlag, als die größere Macht. Das Völkerrecht ist nur eine Satire auf die Geschichte, oder vielmehr die Geschichte ist eine Satire auf das Völkerrecht. Die Machthaber berufen sich oft nur auf das Völkerrecht, so lange es mit ihrem Interesse zusammenstimt, und treten es ohne Bedenken mit Füßen, wo es ihrer Eigensucht zuwider läuft. Inzwischen kann doch darum dem Völkerrechte, wie dem Naturrechte überhaupt, nicht aller Werth für die Nationalverhältnisse und die praktische Leitung derselben abgesprochen werden. Es dient wenigstens zur Beurtheilung des gegenseitigen Verfahrens der Völker für die Cabinetter, die nicht unmittelbar bey den Angelegenheiten anderer Nationen interessirt sind, und also als Vermittler auftreten können. Es bildet überhaupt eine öffentliche Meynung, welche auch die mächtigsten Regenten scheuen, und durch die sie oft von Gewaltthätigkeiten zurückgehalten werden, welche sie sich sonst ohne Bedenken erlauben würden. In dieser Hinsicht hat auch die Völkerrechtstheorie den gerechtesten Anspruch auf die sorgfältigste Bearbeitung, und die Mängel und Fehler derselben müssen um so mehr gerügt und verbessert werden, je bedeutender die Wirkungen derselben seyn können *).

Der

*) Le Droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des Souverains. Par Mr. *de Vattel*; à Londres 1758. II T. 4. Deutsch: Leipzig 1759. II B. 8. — Questions de droit naturel et observations sur le Traité du droit de la nature de Mr. le Baron *de Wolf*. Par Mr. *de Vattel*; à Berne 1762. 8. Deutsch: Mitau und Leipzig 1771. 8.

Der dritte, Gaspard de Real, Königlicher Rath, gab im J. 1758 ein Werk über die gesamte Statswissenschaft in acht Theilen heraus, dessen Brauchbarkeit nicht bekant genug ist *). Es hat den Titel: La Science du gouvernement. Der erste Theil enthält einen allgemeinen Grundriß der Statskunst; der zweyte eine Charakteristik der verschiedenen Europäischen Statsverfassungen; der dritte entwickelt die allgemeinen Principien des Naturrechtes; der vierte das allgemeine Statsrecht; der fünfte das Völkerrecht; der sechste die Politik; der siebente das kanonische Recht; und im achten ist eine Notiz der vornehmsten zur Statswissenschaft gehörigen Schriften mitgetheilt. Die Bearbeitung der Materien ist ungleich zweckmäßiger und praktischer, als in den Burlamaquischen und Vattelschen Werken, obgleich einzelne Theile besser gerathen sind, als andere. So ist z. B. der Theil, welcher die Statistik betrifft, bey der Vervollkomnung dieser Wissenschaft in den neueren Zeiten, und bey der Veränderlichkeit ihrer Gegenstände, itzt nicht mehr zu brauchen. Auch muß man nicht vergessen, daß das ganze Werk des de Real im Gesichtspuncte und mit der Vorliebe eines Franzosen für sein Vaterland geschrieben ist.

Es würde eine zu große Weitläuftigkeit erfodern, wenn ich hier die neuern Französischen Bearbeiter des Naturrechts, und der positiven Rechtsphilosophie, deren Zahl durch die Revolution so groß geworden ist, auch nur im Allgemeinen charakterisiren wollte. Unter

*) La Science du gouvernement. Par Mr. *de Real.* Ouvrage de morale, de droit, et de politique &c. à Paris 1762-1764; VIII T. 4. Deutsch: Frankfurt und Leipzig 1762-67. VI Theile. 8.

Unter den Schriftstellern vor der Revolution ist Linguet noch einer der merkwürdigsten. Von den Werken mehrer unter denen, die sich während der Revolution ausgezeichnet haben, haben wir eine scharfsinnige und lehrreiche Kritik von Rehberg erhalten *). Auch die französischen Schriftsteller über die Statswissenschaft muß ich hier übergehen, da ihre Untersuchung größtentheils mit der neueren französischen Statsverfassung und Statsverwaltung, und der Geschichte Frankreichs in zu enger Verbindung stehen, als daß sie ohne ausführliche Erläuterungen dieser verständlich werden könten.

Zwanzigster Abschnitt.

Geschichte der neuern Philosophie in Frankreich während des achtzehnten Jahrhunderts. Fortsetzung.

Gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bildete sich eine Reihe Französischer Philosophen, die durch ihr Genie und ihre Werke nicht bloß in Beziehung auf das Französische Publicum, sondern auch durch den entscheidenden Einfluß für die Geschichte merkwürdig geworden sind, welchen sie auf die Literatur

*) A. W. Rehberg's Untersuchungen über die französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften, welche darüber in Frankreich erschienen sind; Hannover 1793. II Theile. 8.

ratur überhaupt und die Philosophie insbesondre auch in Deutschland gehabt haben. Friedrich der Große, in der Französischen Literatur von den frühsten Jahren an erzogen, und in reiferm Alter einer ihrer vertrautesten Kenner, gewann, bey dem damaligen Zustande der Wissenschaften und des Geschmacks in Deutschland, eine herschende Vorliebe für dieselbe, die ihn auch nicht verließ, nachdem der Genius der Deutschen durch originales Verdienst sich die gerechtesten Ansprüche auf seine Achtung erworben hatte. Er versammelte die besten Köpfe und Schriftsteller Frankreichs an seinem Hofe, unterhielt sie auf die ehrenvolleste Weise, und lebte mit ihnen, wie mit Günstlingen und Freunden. Mit mehrern derselben theilte er nicht bloß seine Muße, um sich in ihrem Umgange zu erheitern und zu zerstreuen; sondern er arbeitete auch mit ihnen gemeinschaftlich, übergab ihnen seine eigenen Werke zur Prüfung und letzten Feile, und kritisirte wiederum seinerseits die ihrigen. Die Akademie der Wissenschaften in Berlin, deren Stifter und erster Präsident Leibniz von der Französischen Literatur eine sehr hohe Meynung hegte, und daher auch die Aufnahme der ausgezeichnetsten Französischen Gelehrten zu Mitgliedern gleich anfangs sehr begünstigte, bestand unter Friedrich's Regierung größtentheils aus solchen, und war mehr als eine Französische Akademie in einer der ersten Residenzstädte Deutschlands, wie als ein deutsches literarisches Institut zu betrachten. Dem schimmernden Beyspiele des großen Königs ahmten mehrere deutsche Fürsten nach; man studirte, ehrte, bewunderte an ihren Höfen die französische Literatur und ihre vornehmsten Herolde; auf welche die Achtung und Freundschaft, die der gefeyerte Held für diese äußerte, ein noch

glän-

glänzenderes Licht warf; während man auf die deutsche Muse herabsah, und sie als eine Barbarinn verachtete, oder als Pedantinn verlachte. In der That ist aber auch nicht zu läugnen, daß Frankreich gerade in dieser Epoche Ursache hatte, sich seiner Schriftsteller zu rühmen.

Bey der Charakteristik derselben kann ich mich hier nicht darauf einlassen, was jene Schriftsteller als Dichter, oder in andern wissenschaftlichen Feldern, leisteten. Für mich kommen sie nur in Betrachtung, soferne sie die Philosophie bearbeiteten, und auf den Zustand dieser sowohl in ihrem Vaterlande, als in Deutschland, einwirkten. Ueberhaupt sind sie wichtiger für die Form und Darstellung, welche die Philosophie durch sie erhielt, als für die Cultur und Aufhellung ihrer Gegenstände. In die Tiefen der Metaphysik verlor sich fast keiner von ihnen so, daß in Ansehung der philosophischen Principien ihm etwas zu verdanken wäre, wenn man anders nicht die Verwerfung und Verhöhnung aller Metaphysik, die den Witz einiger beschäfftigte, dahin rechnen will.

Einer der ersten, gutmüthigsten und geliebtesten Günstlinge Friedrich's war der Markis d'Argens. Am berühmtesten ist er geworden durch seine philosophie du bon Sens *), ein Werk, das in der Zeit,

*) La Philosophie du bon Sens, ou Reflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines, A l'usage des Cavaliers et du beau Sexe. *Huitieme edition*, corrigée, augmentée de deux dissertations morales, sur les douceurs de la Societé; et sur la vie heureuse; de plusieurs nouvelles notes; et d'un examen critique des remarques de Mr. l'Abbé *d'Olivet*, de

Zeit, da es zuerst erschien, wie die vielen Auflagen desselben beweisen, hauptsächlich in Deutschland, das Lieblingsbuch der vornehmern und gebildetern Stände war, für die es auch nach der Absicht des Verfassers selbst geeignet seyn sollte. D'Argens wollte ein Philosoph nicht für die Schule, sondern für die Welt und das wirkliche Leben seyn, und den Contrast, auf welchen er zuerst lebhaft aufmerksam machte, zwischen dem, was die Philosophie für das menschliche Leben seyn sollte, und dem, was die Philosophie der Schule wirklich war, mußte allerdings für ihn einnehmen, so wenig auch sein Werk in Hinsicht auf den Zweck, welchen es hatte, den strengern Forscher und Prüfer befriedigen konte. Er wirft den Philosophen der Schule, wobey er wohl namentlich die Deutschen am meisten im Auge hatte, Mangel an Brauchbarkeit ihrer Untersuchungen, an gefälliger Anordnung, an geschmackvoller Einkleidung vor; und daher rühre es, daß ihre Bemühungen zur Aufklärung und Veredlung des großen Publicums nichts beytrügen, und der Werth derselben, welchen sie in wissenschaftlichem Betrachte etwa hätten, gänzlich übersehen und verkant würde.

"Die Gelehrten," sagt er, "beklagen sich bitter über die Denkart ihrer Zeitgenossen, die nichts als Romane und Bagatellen läsen, und dagegen die Schriften jener verschmähten. Aber sie haben großes Unrecht. Das Publicum liest mit Begierde und Nutzen die Werke eines Bayle, eines Leibniz, eines Locke u. a. Es hat also Sinn für echtes lite-

de l'Academie Françoise sur la Theologie des philosophes grecs. Par Mr. le Marquis d'Argens. Tomes II. A Dresde 1754. 8.

literarisches und philosophisches Verdienst. Auch die Schriften jener würden von ihm mit Interesse gelesen werden, wenn sie ihre Gelehrsamkeit und Philosophie so anzuwenden verstanden hätten, wie die eben genannten großen Männer. Eine lächerliche Einbildung ist es, welche die Schulgelehrten haben, daß unter den Weltleuten sich nicht eine große Zahl befinde, die sehr gründliche Studien getrieben haben, und sehr viele Kentnisse besitzen. Wenn die Herrn Doctoren in us nur mit den Cavalieren der Höfe, den Offizieren, und selbst den Damen in den höhern Ständen ein wenig genauer bekant wären; so würden sie bald von ihren Vorurtheilen zurückkommen. Daraus aber, daß Jemand seinen Geist cultivirt und mit Kentnissen bereichert, seinen Geschmack verfeinert hat, folgt keinesweges für ihn eine Verbindlichkeit, sich durch die Lectüre eines grundgelehrten Werks Ermüdung und Langeweile zu verursachen, dessen Inhalt unnützer Kram und leere Spitzfindigkeiten sind." Wie es oft geht, d'Argens sprach hier in seiner Epoche, im Verhältnisse zur damaligen deutschen Literatur, ein wahres Wort, das selbst noch in unsern Zeiten nicht zu vergessen ist. Aber er übertrieb es, und indem er dem gelehrten Pedantismus ein Ende machen wollte, empfahl er eine Seichtigkeit der Philosophie und der wissenschaftlichen Studien, die nicht minder verderblich war.

Die von ihm befolgte Methode, eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes zu begründen und in das Publikum einzuführen, ist im Wesentlichen von den Pyrrhoniern entlehnt; nur mit dem Unterschiede, daß sie nicht die Bündigkeit und Strenge hat, mit welcher die Pyrrhonier sie brauchten, und in

in näherer Beziehung auf die Beschaffenheit der neuern Literatur, Cultur, und des gesellschaftlichen Lebens steht. Als die einzigen Quellen und Führer der Erkentniß nimt er bloß die Sinne an; von Principien des Verstandes a priori will er gar nichts wissen; und er eifert insbesondre auch gegen den philosophischen Dogmatismus des Aristoteles, Des Cartes, Malebranche, obwohl er von ihrem philosophischen Genie und ihren Werken mit Hochachtung urtheilt. Weil aber die Sinne triegen, und die Resultate der sinnlichen Wahrnehmungen der Menschen so verschieden und einander widerstreitend sind; so folgert er hieraus die Ungewißheit der menschlichen Einsicht überhaupt. Für die Wissenschaften, in welchen man noch die meiste Gewißheit antrifft, und wo sich wenigstens die Irrthümer am leichtesten und sichersten entdecken lassen, erklärt er die Mathematik, einen großen Theil der Astronomie, und die Experimentalphysik. Hingegen sucht er vornehmlich die Ungewißheit der Geschichte, der Logik, der rationalen Physik und Metaphysik, und der Astrologie in einzelnen Abschnitten darzuthun; bringt aber keine neue Argumente vor, deren sich nicht schon die ältern Skeptiker und die Pyrrhonisten bedient hätten. Der Logik spricht er nicht allen Werth ab; aber er fodert, daß man sie nur auf wenige einfache Gründe und Regeln zurückführen, und alle überflüssige Subtilitäten, wohin er die Syllogistik mit ihrer ganzen barbarischen Terminologie zählt, von ihr abscheiden solle, durch welche sie zu einem trockenen abschreckenden Studium würde, und statt den Verstand zum richtigen Denken anzuleiten und zu gewöhnen, ihn vielmehr verwirre, und die Menschen zu sophistischen Schwätzern mache.

Viel

Viel Gutes enthält das Werk des d'Argens über die Anmaßung und den Dünkel der Gelehrten; dessen Unrechtmäßigkeit und Unanständigkeit er auch aus wissenschaftlichen Gründen bestreitet. Inzwischen ist er selbst in den Fehler verfallen, den er an den Gelehrten tadelt. Er wollte die Gelehrsamkeit à la portée de tout le monde darstellen, sich dabey selbst als einen Gelehrten zeigen, der aber Geist und Geschmack habe, und kramte darüber mehr Gelehrsamkeit aus, als für seine Cavaliere und Damen dienlich war. D'Argens empfahl sich übrigens auch dadurch, daß er nicht bloß die Moral unangefochten ließ, sondern auch die positive Religion und ihre Autorität durch seine Art zu philosophiren unterstützen wollte. Unter den Günstlingen Friedrich's und den damaligen französischen Philosophen überhaupt war d'Argens vielleicht der einzige, der noch mit Aufrichtigkeit dem katholischen Kirchenglauben sich ergeben hatte; anstatt daß die übrigen es sich recht zur ernstlichen Angelegenheit machten, diesen katholischen Kirchenglauben herabzuwürdigen, ihn von einer lächerlichen oder verächtlichen Seite zu schildern, und dagegen den Deismus oder den entschiedensten Naturalismus anzupreisen.

Ein großes aber sehr vorübergehendes Aufsehen, am meisten in Deutschland, erregte ein anderer Günstling Friedrich's des Großen, La Mettrie. Sein vornehmstes Bestreben, und auch die Tendenz aller seiner Schriften *), zielten dahin ab, den Naturalismus als das einzig wahre philosophische System geltend zu machen. Die Grundlage seiner Vorstellungsart war vom

*) Oeuvres philosophiques de Mr. *de la Mettrie*; London 1751. 4.

vom Epikur erborgt. Er hat nur die Epikurische Lehre durch manche Data aus der neueren Naturkunde aufgestutzt, und sie in eine moderne gefälligere Form gebracht. Unter seinen Schriften findet sich auch eine besondere Erörterung des Epikurischen Systems, die aber der Charakteristik eben dieses Systems in den Werken des Gassendi an historischer und philosophischer Richtigkeit und Vollständigkeit weit nachsteht, und eine Parallele desselben mit andern Systemen.

Am bekanntesten ist la Mettrie geworden als Verfechter des psychologischen Materialismus. In drey Abhandlungen: L'homme machine, Traité de l'ame, und L'homme plante suchte er die Nichtexistenz einer geistigen Seele, und die absolute Identität der so genannten Seele mit dem Körper und der Organisation desselben, zu beweisen. Seine Gründe laufen meistens darauf hinaus, daß die Seele in allen ihren Aeußerungen vom Körper abhängig sey, und sich also die Selbstständigkeit und absolute Wirksamkeit jener gar nicht darthun lasse. Beym ersten Blicke ist das Räsonnement des la Mettrie sehr täuschend und einnehmend. Jene Broschüren gehörten daher bey ihrer ersten Erscheinung ebenfalls zu den Lieblingsschriften für eine gewisse Classe des Publicum's, unter andern für die Offizire der Preußischen Armee im siebenjährigen Kriege; und selbst der große Friedrich scheint, zum mindesten eine Zeitlang, vielleicht durch Mitwirkung des la Mettrie, dem Materialismus angehangen zu haben. Bey strengerer Prüfung aber beweisen la Mettrie's Argumente nicht mehr und nicht weniger, als daß der Körper in dem gegenwärtigen empirischen Leben ein unentbehrliches Organ der Seele sey; die Thätigkeit der

letzte-

letzteren also durch jenen bestimmt und modificirt werde; allein den Materialismus beweisen sie nicht. Gegen la Mettrie erschien eine Schrift von Luzac: L'homme plus que machine, die aus der gemeinen Denkart ohne wahre philosophische Gründlichkeit argumentirt. Den la Mettrie kann man übrigens mit Recht einen Atheisten nennen. Seine Grundsätze waren zugleich für die Moral und Religion höchst verderblich.

Als Philosoph, wiewohl noch ungleich mehr als Mathematiker und Physiker, zeichnete sich auch unter Friedrich's Lieblingen de Maupertuis aus, Präsident der Akademie der Wissenschaften in Berlin. Seine Werke sind größtentheils mathematischen und physikalischen Inhalts. Im philosophischen Fache verdienen nur zwey Schriften von ihm erwähnt zu werden, die auch einzeln gedruckt sind: Essai de Cosmologie und Essai de philosophie morale *).

In der ersteren unterscheidet Maupertuis zwey Hauptparteyen der Metaphysiker seiner Zeit. Die eine glaubte an eine bloß materielle Naturordnung, und schloß jedes intelligente Princip von der Natur aus. Zum mindesten verlangte sie, daß man zur Erklärung der Naturphänomene niemals zu diesem Principe seine Zuflucht nehme, und die Finalursachen gänzlich verbanne. Die andere berief sich unaufhörlich auf diese Finalursachen, entdeckte überall in

*) Oeuvres de Mr. *de Maupertuis*. Nouvelle edition corrigée et augmentée. Tomes IV. à Lyon 1756. 8. Der Essai de Cosmologie steht im ersten Bande. Es erschien besonders zu Berlin 1750. 8. und in einer deutschen Uebersetzung ebendaselbst 1751.

in der Natur Absichten des Schöpfers, und wollte diese Absichten auch in den kleinsten und geringfügigsten Phänomenen errathen. Der ersteren Parten zufolge kann das Universum ganz ohne die Gottheit bestehen. Die größten Wunder sogar, welche man in demselben wahrnimmt, beweisen die Nothwendigkeit der Gottheit nicht. Nach der anderen Parten sind umgekehrt die unbedeutendsten Dinge im Universum eben so viel Demonstrationen des Daseyns Gottes. Die göttliche Allmacht, Weisheit und Güte sind gleichsam abgebildet auf den Flügeln der Schmetterlinge und in den Geweben der Spinnen. Beyde Partenen führten mit einander den lebhaftesten Streit, nur mit ungleichen Waffen. Die erste Parten focht bloß mit philosophischen Gründen, und war im Ganzen tolerant; die andere aber focht mit kirchlichen Waffen (des armes sacrées), und suchte diejenigen verhaßt zu machen, und als gefährliche Menschen zu verschreyen, die sich nicht von ihr überzeugen lassen wollten.

Maupertuis trat zwischen beyde Partenen in die Mitte. Er eiferte sehr bitter gegen den Mißbrauch der Teleologie, die er für ein Hirngespinst erklärte. Das System der Natur als Ganzes genommen ist völlig hinreichend, uns von der Existenz eines unendlich mächtigen und weisen Wesens als Urhebers und Regierers derselben zu belehren. Wenn man sich aber, wie mehrere Philosophen gethan haben, bloß an einzelnen Dingen und Theilen des Weltalls hält; so wird man eingestehen müssen, daß die Argumente, welche die Philosophen von diesen erborgen, die Stärke nicht haben, die sie ihnen beymessen. Es giebt des Guten und des Schönen in der Welt genug, um

die

die schaffende Hand der Gottheit darin zu erkennen; aber nicht jedes Ding einzeln und an und für sich ist gut oder schön genug, um jene göttlich schaffende Hand nicht darin zu verkennen. Maupertuis führt mehrere Raisonnements der unweisen teleologischen Bewunderer der Natur an, die der Atheist eben so gut benutzen könte, wie sie. Die göttlichen Absichten, die man in den einzelnen Naturdingen findet, werden oft in dieselben hineingeträumt, und es ist eine läppische Beschäfftigung, dergleichen darin aufzusuchen. Der Zufall kann eben so gut eine Menge Geschöpfe hervorbringen, die sehr zweckmäßig scheinen; und so könte er auch wohl beym Ursprunge der Welt die Mannichfaltigkeit der Naturdinge gebildet haben, von welchen sich nur diejenigen erhielten, die so gebaut waren, daß ihre Organisation eine Fortpflanzung möglich machte. Maupertuis verwarf deswegen auch den physischtheologischen Beweis des Daseyns Gottes, sofern er aus den kleinen Details des Baues einer Pflanze oder eines Insects, wie zu seiner Zeit von den Theologen oft geschehen war, geführt wurde; da wir das Verhältniß dieser Einzelheiten zu dem unermeßlichen Ganzen nicht kennen, welches wir gleichwohl kennen müßten, um daraus die Allmacht und Allweisheit des Schöpfers zu beweisen. Achtet man aber auf das Weltganze als solches, so mögen wir immerhin in einzelnen Theilen des Universums Ordnung und Schicklichkeit vermissen; das Ganze bietet Gründe genug dar, die allen Zweifel an dem Daseyn eines allmächtigen und allweisen Schöpfers vernichten.

In einem der allgemeinsten Naturgesetze glaubte Maupertuis einen neuen und sichern Weg entdeckt zu

zu haben, auf welchem man zur Erkentniß Gottes als des Urhebers der Natur gelangen könne. Jenes Naturgesetz war dasjenige, auf welches sich überhaupt die Gesetze der Bewegung gründen: Wenn sich irgend eine Veränderung in der Natur ereignet, so ist die zu dieser Veränderung angewandte Quantität der Thätigkeit immer die möglich kleinste. Die Thätigkeit ist das Product der Masse des Körpers, multiplicirt durch seine Geschwindigkeit, und den Raum, welchen er durchläuft. Maupertuis hatte dieses Princip zuerst in einer der Akademie der Wissenschaften zu Paris vorgelesenen Abhandlung aufgestellt, die auch in die Sammlung seiner Werke aufgenommen ist. Er unterscheidet es noch von dem alten bekanten kosmologischen Axiome: Daß die Natur immer die einfachsten Mittel zu ihren Zwecken wähle (Que la nature agit toujours par les voies les plus simples.) Dieses Axiom, das nur gültig ist, wenn die Existenz und Vorsehung Gottes schon vorher bewiesen sind, ist so unbestimt, daß man den wahren Sinn und die Anwendbarkeit desselben gar nicht zu errathen vermag. Es komt hier darauf an, alle Gesetze der Mittheilung der Bewegung aus einem einzigen Principe abzuleiten, oder nur ein einziges Princip zu finden, womit sich alle jene Gesetze vertragen: eine Bemühung, die mehrere der größten Philosophen bis dahin vergeblich unternommen haben.

Dem Des Cartes gelang es nicht, das Princip zu ergründen, und das beweist hinlänglich, wie viel Schwierigkeiten die Entdeckung desselben haben müsse. Er glaubte, daß in der Natur dieselbe Quantität der Bewegung sich immer erhielte, indem

dem er das Product der Masse multiplicirt durch die Geschwindigkeit für die Bewegung nahm. Bey der entgegengesetzten Wirkung verschiedener Theile der Materie sey die Modification der Bewegung so beschaffen, daß die Massen, jede durch ihre Geschwindigkeit multiplicirt, nach dem Stoße dieselbe Summe ausmachten, welche sie vorher ausgemacht hätten. Hieraus entwickelte er seine Gesetze der Bewegung. Die Erfahrung hat gezeigt, daß sie falsch wären, weil das Princip derselben falsch war.

Leibniz irrte sich hierin ebenfalls. Obgleich die wahren Gesetze der Bewegung schon entdeckt waren, so gab er doch gerade so falsche an, wie die Cartesischen sich erprobt hatten. Nachdem er seinen Irrthum einsah, stellte er ein neues Princip auf: Daß in der Natur die lebendige Kraft sich immer gleich bleibe. Unter der lebendigen Kraft verstand er das Product der Masse multiplicirt durch das Quadrat ihrer Geschwindigkeit. Wenn die Körper sich in entgegengesetzter Richtung bewegten, so sey die Modification der Bewegung von der Art, daß die Summe der Massen, jede durch das Quadrat ihrer Geschwindigkeit multiplicirt, nach dem Stoße dieselbe bliebe, die sie vorher war. Dieses Theorem war mehr eine Folge einiger besonderer Gesetze der Bewegung, als des Princips dieser Gesetze. Huygens, der das Theorem zuerst erfand, hatte es nie als Princip betrachtet, und Leibniz, der immer versprach, es a priori zu begründen, hat doch sein Versprechen nie erfüllt. Die Erhaltung der lebendigen Kraft findet unstreitig in dem Stoße elastischer Körper statt; aber keinesweges in dem Stoße harter Körper; und man kann die Gesetze der Bewegung dieser

Körper nicht nur nicht daraus deduciren, sondern die Gesetze, welchen die Bewegung dieser Körper folgt, sind sogar mit jener Erhaltung der lebendigen Kraft im Widerstreite. Als man den Leibnizianern diesen Einwurf machte, nahmen sie lieber die Ausflucht, daß es gar keine harte (unelastische) Körper in der Natur gäbe, als daß sie ihr Princip hätten der Wahrheit aufopfern sollen. Sie ergriffen also das seltsamste Paradoxon, wozu die Vorliebe für ein System nur verleiten kann; denn die primitiven Körper, oder diejenigen, welche die Elemente aller Körper ausmachen, können nach Maupertuis durchaus nichts anders, als harte Körper, seyn.

Vergebens, behauptete der französische Philosoph in Berlin, haben also die Philosophen bisher das Princip der Gesetze der Bewegung in einer unveränderlichen Kraft, in einer Quantität derselben, die bey allen Collisionen der Körper sich gleich bliebe, gesucht. Es existirt so etwas nicht. Vergeblich träumte Des Cartes sich eine Welt, die nach ihrer einmaligen Schöpfung der Hand des Schöpfers entbehren könne. Vergebens suchte Leibniz dasselbe Resultat aus einem andern Principe abzuleiten. Keine Kraft und keine Quantität derselben, die man als Ursache der Vertheilung der Bewegung ansehen kann, bleibt unveränderlich. Aber es ist eine vorhanden, die in jedem Momente von neuem hervorgebracht, und so zu reden von neuem geschaffen, immer mit der möglich größten Oekonomie hervorgebracht wird. Dadurch verräth das Universum seine Abhängigkeit von seinem Urheber, und sein Bedürfniß der Gegenwart desselben, und beweist zugleich, daß dieser Urheber eben

so

so allweise, wie allmächtig ist. Diese Kraft ist das, was M. Thätigkeit (action) nennt. Aus dem Principe deducirt er alle Gesetze der Bewegung sowohl der elastischen, als der harten Körper.

Dieses Princip entspricht nicht nur der Idee, welche wir von dem höchsten Wesen haben, weil dieses nach demselben stets auf die weiseste Art handeln muß; sondern es stellt auch das Universum in seiner unbegrenzten Abhängigkeit von dem höchsten Wesen dar. Die aus ihm abgeleiteten Gesetze der Bewegung sind genau dieselben mit denen, welche wir in der Natur beobachten; und wir können jetzt die Anwendung davon auf alle Phänomene, in der Bewegung der Thiere, in der Vegetation der Pflanzen, im Kreislaufe der Gestirne, bewundern. Das Schauspiel der Welt wird viel größer, viel schöner, viel würdiger seines Urhebers. Nur auf diese Art gelangt man zu einer richtigen Vorstellung der Allmacht und Weisheit des Schöpfers; nicht aber, wenn man sie nach einzelnen Dingen oder kleinen Partieen des Universum's beurtheilt, deren Construction, Gebrauch, Verbindung mit allen übrigen uns unbekannt sind. Welche Satisfaction für den menschlichen Geist, in der Erwägung jener Gesetze, die das Princip der Bewegung aller Körper im Weltalle sind, den Beweis des Daseyns dessen zu finden, der das Weltall beherrscht!

Diese so einfachen Gesetze sind vielleicht die einzigen, welche der Schöpfer in der Materie begründet hat, um alle Phänomene der sichtbaren Welt zu bewirken. Einige Philosophen sind kühn genug gewesen, aus ihnen allein den ganzen Mechanismus,

 und

und selbst die erste Bildung des Weltalls zu erklären; Gebt uns, riefen sie aus, Materie und Bewegung, und wir schaffen euch eine Welt, wie die gegenwärtige! Eine Anmaaßung, die jedoch unstreitig zu ausschweifend war! Es ist allerdings eine Möglichkeit, daß die Abhängigkeit des Universum's von seinen primitiven und allgemeinsten Bewegungsgesetzen aufgehellet werde. Aber es wird doch immer große Lücken zwischen den einzelnen noch so schön verketteten Systemen der Kosmologie geben; und wenn wir über die Unvollkommenheit des Werkzeuges nachdenken, mittelst dessen wir diese Systeme bilden; so werden wir dennoch mehr Ursache haben, über unsere Entdeckungen zu erstaunen, als darüber, daß uns noch so vieles verborgen ist.

Das Argument des Maupertuis für das Daseyn Gottes, daß die Natur für ihre Zwecke immer den geringsten Aufwand von Kraft mache, und daß dieses einen allweisen und allmächtigen Schöpfer derselben erfodere, weil kein Anderer ursprünglich das kleinste und doch stets hinreichende Maaß von Kräften, das zur Erzeugung und Erhaltung der Naturdinge nöthig war, hätte erkennen und bestimmen mögen — ist bey genauerer Beleuchtung nicht so viel werth, wie es zu seyn scheint, und schon Reimarus der ältere hat in seinen Abhandlungen über die natürliche Theologie die Schwächen desselben aufgedeckt.

Es beruht erstlich auf der Voraussetzung, daß das Gesetz der Sparsamkeit (lex minimi) als ein nothwendiges Grundgesetz in der Natur anerkannt werden müsse; was noch problematisch ist. Es scheint

scheint zwar durch die Erfahrung bestätigt zu werden; aber es ist doch kein Gesetz a priori, und folglich kein nothwendiges Naturgesetz. Selbst aus der Erfahrung läßt sich die Induction nicht vollständig machen. Manche Wirkungen menschlicher Kunst sind eine Instanz dagegen. Die Kunst kann mit geringeren Kräften durch eine zweckmäßigere Richtung und Combination derselben eben die Wirkungen hervorbringen, welche die Natur mit größerm Aufwande von Kraft hervorzubringen pflegt.

Man kann inzwischen immerhin das Gesetz der Sparsamkeit der Natur als solches gelten lassen; es würde dennoch von demselben kein Beweis für das Daseyn Gottes entlehnt werden können. Denn jenes Gesetz gilt doch immer nur für unsere subjective Vorstellungsart. Wir können keine kleinere Kraft denken, welche die Natur zur Erreichung ihrer Zwecke hätte gebrauchen mögen. Es wäre aber doch gar wohl möglich, daß ein Wesen von tieferer und vollständigerer Erkentniß, als wir besitzen, eine noch kleinere Kraft kennte, wodurch sich die Naturdinge hätten bewirken lassen. Womit will man beweisen, daß nicht noch eine kleinere Kraft möglich wäre zu demselben Zwecke, als wir in der Natur wirklich gebraucht antreffen? Das Daseyn eines allweisen und allmächtigen Schöpfers ergiebt sich demnach aus dem Gesetze der Sparsamkeit im geringsten nicht.

Wollte man auch davon abstrahiren, daß das Gesetz der Sparsamkeit nur eine Bedingung unserer subjectiven Vorstellungsart sey, und sich darauf berufen, daß die Wirkung nie größer seyn könne, als die Kraft; daß folglich nothwendig allemal die kleinste

Kraft gebraucht seyn müsse, um die ihr entsprechende Wirkung hervorzubringen; so kann man gerade dies nicht ein Gesetz der Sparsamkeit nennen; denn dieser Begriff bringt mit sich, daß die Natur eine größere Kraft gebrauchen könte, als sie wirklich gebraucht, d. i. daß die Wirkung geringer seyn könte, als die auf sie gewandte Kraft. Dies stimt gleichwohl nicht mit der obigen Voraussetzung zusammen. Muß die Wirkung allemal der Kraft nothwendig entsprechen; so geschieht dies auch bey dem Systeme des fatalen Nothwendigkeit und des Zufalls; und es würde hieraus sich durchaus nicht auf die Existenz eines allweisen und allmächtigen Schöpfers der Natur schließen lassen.

Der vermeynte Beweis des Maupertuis für das Daseyn Gottes war also nichts weiter, als ein blendender Einfall, dergleichen oft in der Philosophie die Stelle von Beweisen haben vertreten sollen, bis man den täuschenden Schein davon aufdeckte. Was er aber gegen den Misbrauch der Teleologie sagte, war sehr gegründet; obgleich er gegen die Teleologie überhaupt genommen wiederum zu einseitig declamirte, da er den wahren Ursprung, Grund und Werth der teleologischen Reflexion verkannte.

Noch ehe der ältere Reimarus den kosmologischen Versuch des Präsidenten Maupertuis seiner Kritik unterwarf, fand dieser einen Gegner an König, ehedem Mitglied der Akademie zu Berlin. Der letztere griff im J. 1751 in einem besondren Aufsatze nicht nur mehrere Artikel jenes Versuchs an, sondern behauptete auch, daß einige vermeynte Entdeckungen des Französischen Philosophen dem Leibnitz

gebührten, und citirte zum Beweise dieser Behauptung ein Fragment eines Leibnizischen Briefes. Da König sich auch hierauf nicht einschränkte, und auch andere Mitglieder der Akademie zu Berlin eines an Leibnitz begangenen Plagiats beschuldigte, das sie sich in ihren der Akademie vorgelesenen und abgedruckten Memoires erlaubt hätten; so war die ganze Akademie bey dieser Beschuldigung interessirt, und es erhob sich zur Vertheidigung ihres literarischen Eigenthums zwischen ihr und König ein Streit, der mit großer Lebhaftigkeit und Bitterkeit geführt wurde.

Die Akademie foderte König'en auf, den Originalbrief vorzuzeigen, aus welchem er das Fragment citirt hatte, und der große Friedrich als Protektor der Akademie, schrieb selbst an den Magistrat zu Bern, um den Brief da aufsuchen zu lassen, wo er nach König's Angabe seyn sollte. Der Magistrat in Bern versicherte aber, daß ungeachtet der genauesten Nachsuchung sich keine Spur von Leibnizischen Briefen in Bern finde. König bemühte sich jetzt, die Verbindlichkeit abzulehnen, die er habe, den Leibnizischen Originalbrief vorzuzeigen, und entschuldigte sich auch mit der Schwierigkeit, ihn wieder zu finden. Die Akademie erklärte hierauf diesen Umständen zufolge, und selbst nach der Beschaffenheit des Fragments und der Art, wie es citirt war, den angeblichen Leibnizischen Brief für unecht und erdichtet.

König ergoß sich nunmehro, als ob ihm Unrecht wiederfahren sey, in Invectiven gegen Maupertuis und die Akademie zu Berlin, und anstatt sich weiter auf den Leibnizischen Brief zu berufen,

bestrebte er sich, darzuthun, daß das von Maupertuis aufgestellte Princip nicht nur schon von Leibniz anderweitig aufgestellt sey oder habe aufgestellt werden können; sondern daß es überall gar kein neues oder unbekantes Princip sey, und mit dem alten Aristotelischen Axiome: daß die Natur in ihren Wirkungen nichts umsonst thue, und immer den besten Zweck beabsichtige, zusammenstimme. Euler unternahm also eine eigene Untersuchung, was die ältern Philosophen, die sich des Aristotelischen Axioms bedienten, darunter verstanden hätten, und setzte die neue Ungerechtigkeit in's Licht, welche König seinem Gegner zugefügt habe. Aus der Anwendung, welche Leibniz selbst von dem Aristotelischen Axiome gemacht hatte, zeigte er, daß dieser das Princip des Maupertuis nicht gekant habe. Er bewies sogar, daß selbst Wolf, der treuste, eifrigste, und einsichtsvollste Schüler Leibniz'ens, da er dasselbe Axiom auf denselben Gegenstand anwenden wollte, gänzlich seinen Lehrer verließ, ohne sich deshalb dem Principe des Maupertuis mehr zu nähern. Kurz Euler hob aus den Werken Leibniz'ens die entscheidendsten Beweise hervor, daß die Authenticität des angeblichen Leibnizischen Briefes schlechthin unmöglich sey. Leibniz habe von dem Maupertuisschen Princip nicht bloß bey solchen Gelegenheiten gar keinen Gebrauch gemacht, wo das dringendste Bedürfniß dazu für ihn eintrat; sondern er sey auch, um zu denseben Folgerungen zu gelangen, von einem ganz entgegengesetzten Principe ausgegangen. Die Stärke dieser Beweise sey sogar für diejenigen, welche sie mit mathematischer Strenge untersuchten, so groß, daß wenn man selbst dem Herrn König einen Brief von Leibniz, der das von jenem citirte Fragment enthielte,

vor-

vorgewiesen hätte, doch aus den Beweisen erhellen würde, man habe ihn in Ansehung dieses Briefes betrogen. Da die Schriften Leibniz'ens bey seinen Lebzeiten und unter seinen Augen gedruckt seyen, so hätten sie mehr Autorität, als irgend ein angeblich von ihm beschriebenes Blatt, das zu einer Zeit zum Vorscheine komt, da Leibniz nicht mehr lebte.

Gesetzt aber auch, daß Leibniz das Princip des Maupertuis gekant, und andern in Briefen mitgetheilt hätte, so würde dennoch diesem das Verdienst gebühren, dasselbe glücklicher angewandt und benutzt zu haben, als jener. Denn bey aller Kentniß, welche Leibniz von dem Principe gehabt haben möchte, ist es doch außer Streit, daß weder er, noch irgend ein Andrer, die allgemeinen Gesetze der Bewegung aus einem Principe abgeleitet haben, welches die Weisheit und Allmacht des höchsten Wesens ausdrückte, und dem die gesamte Natur unterworfen war.

Zur theoretischen Philosophie gehört auch eine Abhandlung Maupertuis's vom Systeme der Natur, oder dem Principe der Organisation. Sie erschien zuerst in Form einer lateinischen Dissertation, angeblich zu Erlangen gedruckt, und unter dem erdichteten Namen des Doctor's Baumann, ward aber bald hernach, da der wahre Verfasser bekant wurde, in's Französische übersetzt, und in dieser Uebersetzung steht sie auch in Maupertuis Werken *).

Die

*) Oeuvres de *Maupertuis* T. II. p. 137. Es giebt drey besondere Ausgaben des Maupertuischen Systeme de la

Die Hauptideen sind diese: In der körperlichen Natur müssen sich nothwendig ein materielles und ein intelligentes Princip vereinigen, da sich dieselbe aus einem dieser beyden Principien allein so wenig, wie aus anderen Hypothesen, befriedigend erklären läßt. Das körperliche Wesen hat noch besondere Modificationen, die in dem intelligenten Principe ihren Grund haben, und welche Maupertuis im Allgemeinen durch die Wörter und Begriffe Trieb, Abneigung, Gedächtniß, Verstand (desir, aversion, memoire, intelligence) bezeichnet und bestimt. Von diesem intelligenten Principe überhaupt befinden sich Anlagen in der kleinsten materiellen Partikel, und in dem größten Thiere. Hätte es Schwierigkeit, den molecules der Materie einige Grade von Intelligenz zuzugestehen, so würde es nicht minder Schwierigkeit haben, sie in einem Elephanten oder einem Affen, als in einem Sandkorne, vorauszusetzen. Ungeachtet dieser Hypothese protestirte gleichwohl Maupertuis lebhaft gegen den Vorwurf des Atheismus. Er wollte sich nur deswegen zu ihr bekennen, weil sie ihm die dunkelsten Phänomene hinlänglich begreiflich mache. Ueberhaupt suchte Maupertuis die kühnsten philosophischen Ideen, vollends zu seiner Zeit, mit der tiefsten Ehrfurcht gegen die Religion zu vereinbaren. Gott hat die Welt geschaffen, sagt er, und nun ist es Angelegenheit des Menschen

la nature: die erste lateinisch Erlangen 1751; die zweyte mit einer französischen Uebersetzung ohne Jahrzahl und Druckort; die dritte bloß französisch avec un avertissement et des conjectures sur l'Auteur; Berlin 1751. (sie ward zu Paris gedruckt). Der Abdruck in den Oeuvres ist nach der zweyten dieser Ausgaben veranstaltet, und es ist eine Reponse aux objections (vornehmlich Diderot's) hinzugefügt.

schen, wenn es möglich ist, die Gesetze aufzufinden, durch die Er sie erhalten wollte, und die Mittel, die er zur Reproduction der Individuen auserwählt hat.

Der Samenstoff der Eltern, der bey der Begattung abgesondert wird, ist empfindend und denkend, und hat also auch einiges Gedächtniß seines vorherigen Zustandes. Daher rührt die Erhaltung der Arten, und die Aehnlichkeit der Jungen mit den Alten. Es kann sich ereignen, daß der Samenstoff in zu großer Menge vorhanden ist, oder daß ihm gewisse Elemente fehlen, oder daß zweckwidrige Vereinigungen überflüssiger Elemente entstehen. Dadurch werden die Unmöglichkeit der Erzeugung, oder monströse Zeugungen, wie sie auch beschaffen seyn mögen, verursacht. Gewisse Elemente nehmen nothwendig eine bewundernswürdige Leichtigkeit an, sich beständig auf dieselbe Weise zu verbinden. Wenn sie deswegen verschieden sind, so entspringt hieraus die Bildung mikroskopischer Thierchen, die doch in's Unendliche variiren. Sind sie von einerley Natur, so kann man das Daseyn der Polypen daraus erklären. Man kann die Polypen mit einem Haufen unendlich kleiner Bienen vergleichen, die nur die lebhafte Erinnerung (Vorstellung, memoire) eines einzigen Zustandes haben, und daher in diesem Zustande, der ihnen natürlich und gewöhnlich ist, bleiben. Wenn der Eindruck eines gegenwärtigen Zustandes des elementarischen Samenstoffs mit der Erinnerung des vergangenen das Gleichgewicht hält, oder sie ganz unterdrückt, so daß eine Gleichgültigkeit für jeden Zustand erfolgt, so geht hieraus Unfruchtbarkeit hervor, daher die Unfruchtbarkeit der Maulthiere.

Wer

Wer hätte die elementarischen intelligenten und empfindenden Theile verhindern können, sich in's Unendliche von der Regel zu entfernen, welche die Art constituirt? So entstand eine unendliche Zahl von Thierarten aus einem einzigen Urthiere; eine unendliche Zahl von Geschöpfen, die aus dem Urgeschöpfe emanirten. Die organisirte Natur beruht auf einem einzigen Acte.

Aber wird nicht jedes Element, indem es sich mit andern zusammenhäuft und combinirt, den kleinen Grad von Empfindung und Perception verlieren, welchen es besitzt? Maupertuis antwortet: Keinesweges. Jene Qualitäten sind ihm wesentlich, und von ihm in jeder Mischung und Verbindung unzertrennlich. Was wird also geschehen? Aus den verschiedenen Perceptionen der vergesellschafteten und verbundenen Elemente wird eine einzige entspringen, der ganzen Masse und Disposition angemessen, und dieses System von Perceptionen, in welchem jedes Element das Bewußtseyn seines Ich verloren haben, und zum Bewußtseyn des Ganzen concurriren wird, wird die Seele des Thiers seyn. Omnes elementorum perceptiones conspirare, et in unam fortiorem et magis perfectam perceptionem coalescere videntur. Haec forte ad unamquamque ex aliis perceptionibus se habet in eadem ratione, quâ corpus organisatum ad elementum. Elementum quodvis post suam cum aliis copulationem, cum suam perceptionem illarum perceptionibus confudit, et sui conscientiam perdidit, primi elementorum statûs memoria nulla superest, et nostra nobis origo omnino abdita manet.

Diderot machte gegen diese Hypothese des Maupertuis einen sehr erheblichen Einwurf. Er frag-

fragte, ob das Universum, oder der Inbegriff aller empfindenden und denkenden materiellen Partikeln (molecules), ein Ganzes bilde, oder nicht? Bildet er kein Ganzes, so wird durch die Hypothese die Existenz Gottes zweifelhaft gemacht, und die Unordnung in die Welt eingeführt. Damit wird aber die Basis der Philosophie vernichtet, indem man die Kette zerreißt, welche alle Wesen mit einander verknüpft. Giebt aber Maupertuis zu, daß er ein Ganzes ist, wo die Elemente nicht weniger geordnet sind, als ihre Theile, wo die Theile der Elemente wenigstens intelligibel eben so regelmäßig geschieden sind, wie die Elemente im Thiere; dann muß er auch einräumen, daß zufolge dieser allgemeinen Verknüpfung die Welt, gleich einem großen Thiere, eine Seele habe; und daß, da die Welt unendlich seyn kann, die Weltseele auch ein unendliches System von Perceptionen seyn könne, und folglich mit der Gottheit eine Identität ausmache. Wie auch Maupertuis gegen diese Folgerungen sich auflehnen mag, sie werden darum nicht minder aus seinen Principien fließen, und nicht minder abschreckend seyn. Es war nur nöthig, die Folgerungen zu verallgemeinern, um das Abschreckende derselben zu bemerken. Ueberhaupt ist das Verallgemeinern für die Hypothesen des Metaphysikers, was wiederholte Beobachtungen und Erfahrungen für die Conjecturen des Physikers sind. Sind die Hypothesen wahr; je mehr man ihre Folgen entwickelt, desto mehr gewinnen sie an Evidenz und Gültigkeit. Im Gegentheile sind die Hypothesen und Conjecturen falsch oder schlecht begründet; so stößt man bey den Folgerungen daraus, oder bey ihrer weiteren Anwendung, entweder auf eine entschiedene Wahrheit, die mit ihnen in offenbarem Widerstreit

ist,

ist, oder auf eine Thatsache, wodurch sie widerlegt werden. Diderot gestand übrigens der Hypothese seines Landsmannes das Lob zu, daß sie sehr sinnreich sey, und von dieser Seite Achtung verdiene.

Die Vertheidigung des Maupertuis gegen den Einwurf Diderots war eben nicht die gründlichste. Er tadelt die Methode, eine Hypothese darum zu verwerfen, weil sich abschreckende Folgerungen aus ihr ziehen lassen. Es gebe keine philosophische Hypothese, und wenn sie noch so wahrscheinlich an sich sey, die nicht nach dieser Methode als verwerflich erscheinen müsse. Man lese z. B. die Werke des Des Cartes, des Malebranche, und sehe, wie diese großen Männer die Bildung des Universums erklärt haben, ziehe dann aus ihrer Erklärung Folgerungen, und frage sich; was aus der Körperwelt, aus der Bibel, aus der Allmacht und Freyheit Gottes werde? und man wird nicht umhin können, jene Erklärungen zu misbilligen, wenn man sie lediglich in dieser Beziehung beurtheilt und schätzt.

Ferner: Wo wird der beschränkte menschliche Geist je ein System auffinden, aus welchem alle Folgerungen zusammenstimmen? Ein solches System würde die Erklärung von Allem seyn, und dazu wird es der Mensch nie bringen. Alle unsere philosophischen Natursysteme, selbst die umfassendsten und vollständigsten, begreifen nur einen unendlich kleinen Theil des Plans, welchen die höchste Intelligenz befolgt hat; wir können das Verhältniß weder aller Theile zu einander, noch zum Ganzen, einsehen. Wollen wir das System, das zunächst einen dieser Theile betrifft, und von ihm entlehnt ist, zu weit treiben, und

und sie innerhalb der Grenzen eines andern Theils verfolgen; so stoßen wir auf Schwierigkeiten, die unüberwindlich scheinen, und es vielleicht wirklich sind; die aber auch vielleicht nichts weiter als bloße Lücken in unserer Erkenntniß sind, und gegen die Wahrheit des Systems nichts beweisen; höchstens nur uns belehren, was wir noch wissen müßten, und daß wir nicht Alles wissen. Erklärt ein Philosoph oder ein Naturforscher ein Phänomen, so ruft die eine Parthey sogleich voll Jubel: nun sey alles entdeckt; während einer andern irgend eine Schwierigkeit übrig bleibt, wodurch sie bewogen wird, jene Erklärung sofort zu verschmähen. Beyde Parteyen übereilen sich, und jede hat Unrecht, nur jede aus einem andern Grunde.

Bey dem von Diderot vorgelegten Dilemma, daß der Inbegriff der empfindenden und denkenden materiellen Partikeln entweder ein Ganzes seyn müsse, oder nicht, und daß in beyden Fällen der Theismus sich nicht behaupten könne, bemerkt Maupertuis, daß Diderot im negativen Falle den Begriff des Ganzen unbestimmt gelassen habe. Versteht er unter dem Ganzen dasjenige, jenseit dessen nichts mehr ist; so ist die Frage: ob das Universum ein Ganzes sey, oder nicht? für die gegenwärtige Untersuchung gleichgültig. Dies scheint jedoch nicht der Sinn zu seyn, welchen Diderot mit dem Ganzen verband. Versteht er aber darunter ein regelmäßiges Gebäude, eine Verbindung verhältnißmäßiger zusammenstimmender Theile, deren jeder an seinem schicklichen Orte ist; so kann man ihm auf die Frage: ob das Universum ein Ganzes sey, oder nicht? antworten Ja oder Nein, wie Diderot will. Antwortet man, daß das Universum kein Gan-

zes sey, so läuft man nicht mehr Gefahr, und hat nicht mehr zu fürchten, daß das Daseyn Gottes dabey problematisch werde, als es die frömsten Philosophen, z. B. Malebranche, davon gefürchtet haben, die, weit entfernt, das Universum als ein regelmäßiges Ganzes anzunehmen, es vielmehr wie einen Haufen von Ruinen betrachten, in welchem man bey jedem Schritte Unordnungen aller Art antrifft, im Physischen, Metaphysischen, und Moralischen. Beantwortet man hingegen die obige Frage mit Ja, das Universum sey ein Ganzes, so folgt daraus, daß in einigen besondern Körpern, z. B. dem thierischen, die elementarischen Perceptionen sich vereinigen, um eine einzige Perception zu bilden, nicht, daß diese Vereinigung der Perceptionen sich nothwendig auf das ganze Universum erstrecken müsse. Die Art zu raisonniren, welche Diderot das Verallgemeinern (l'acte de la généralisation) nennt, ist nichts weiter, als eine Art von Analogie, bey der man stehen bleiben kann, wo man will, und wodurch sich weder die Falschheit, noch die Wahrheit eines Systems beweisen läßt.

Sollte aber unter dem Ganzen etwa der Gott des Spinoza gemeynt werden, so leugnet Maupertuis bestimt, daß das Universum ein Ganzes sey, und behauptet, daß sein System keineswegs auf dieses Resultat führe. Die Vereinigung der Perceptionen elementarischer Theile, welche die Körper der Thiere bilden, meynt er, ziehe so wenig gefährliche Folgen nach sich, daß man sie dreist sogar in den beträchtlichsten Theilen des Universums annehmen, und z. B. den großen Himmelskörpern eine Art von Instinct oder Intelligenz beymessen könne, ohne daß man

man damit das Daseyn von eben so viel Göttern annehme. Maupertuis beruft sich auf die ansehnliche Zahl heydnischer und christlicher Philosophen, die den Gestirnen Seelen zugeschrieben haben.

Es fällt in die Augen, daß die Hypothese des Maupertuis aus der Leibnizischen Monadenlehre hervorgegangen, und nur eine besondere Anwendung dieser ist. Sie hat also auch dieselben Gründe gegen sich, die gegen die Monadologie streiten, und würde von den philosophischen Zeitgenossen ihres Urhebers leichter haben widerlegt werden können, wenn sie die Principien angegriffen hätten, auf denen sie beruhte. Erstlich mußte das Daseyn von Perceptionen in der Materie bewiesen werden, so daß sich dergleichen auch in den kleinsten Partikeln der Materie fänden, und wesentlich zu ihr gehörten; was sich nie wird beweisen lassen. Dann hätte Maupertuis auch aufhellen müssen, wie die Vereinigung einer Menge verschiedener Perceptionen auf eine solche Art möglich sey, daß daraus eine einzige Perception, die Einheit des Ich, werde; was sich wiederum aus seinen Voraussetzungen nicht aufhellen ließ. Die Hypothese hat übrigens mit der Monadologie einerley Schicksal gehabt; sie ist vergessen worden.

Mehr Interesse für die wissenschaftliche Philosophie, als Maupertuis kosmologische Ideen haben, hat sein Essai de philosophie morale *). Er hebt mit sehr scharfsinnigen Bestimmungen der Glückseligkeit und Unglückseligkeit des Menschen an. Das Gute (le bien) ist eine Summe angeneh-

*) Oeuvres de *Maupertuis* T. I. p. 171.

nehmer Momente; das Uebel (le mal) eine Summe unangenehmer Momente. Diese Summen, um einander gleich zu seyn, brauchen nicht gleiche Zeiträume auszufüllen. In der einen könte mehr Intensität und weniger Dauer seyn; in der anderen könte die Dauer länger seyn, und die Intensität geringer. Jene Summen sind aber die Elemente der Glückseligkeit und Unglückseligkeit. Die Glückseligkeit ist die Summe der Güter, welche nach Abzug aller Uebel übrig bleibt. Die Unglückseligkeit ist die Summe der Uebel, als der Rest nach Abzug aller Güter. Glückseligkeit und Unglückseligkeit hängen also von der Compensation der Güter und der Uebel ab. Der glücklichste Mensch ist nicht immer der, welcher die größte Summe der Güter gehabt hat. Die Uebel, welche ihm im Laufe seines Lebens wiederfuhren, haben seine Glückseligkeit gemindert, und die Summe jener kann so groß gewesen seyn, daß sie seine Glückseligkeit mehr verminderten, als die Summe seiner Güter diese vermehrte. Der glücklichste Mensch ist vielmehr derjenige, welchem nach Abzug der Summe der von ihm erlittenen Uebel noch die größte Summe von Gütern übrig geblieben ist. Sind die Summe der Güter und Uebel einander gleich, so kann man denjenigen, welchem dies Loos zu Theile wurde, weder glücklich, noch unglücklich nennen. Le néant vaut son être. Ueberwiegt aber die Summe der Uebel die Summe der Güter, so ist der Mensch unglücklich, mehr oder weniger, je nachdem jene Summe mehr oder weniger überwiegt. Son être ne vaut pas le néant.

Da also die Güter und Uebel die Elemente der menschlichen Glückseligkeit oder Unglückseligkeit sind,

so

so müßte unsere ganze Sorge darauf gerichtet seyn, sie genau kennen zu lernen, und sie mit einander ihrem Werthe nach zu vergleichen, damit wir immer das größte Uebel vermieden, und das größte Gut vorzögen. Bey dieser Vergleichung aber bieten sich viele Schwierigkeiten dar, die Maupertuis aus der Erfahrung weiter erörtert. Jeder stellt sie auf seine, und die Meisten auf eine verkehrte und unrichtige Weise an.

Merkwürdig ist die decisive Behauptung des Maupertuis, daß im gewöhnlichen menschlichen Leben die Summe des Uebels die Summe des Guten übersteige. Das Vergnügen (Angenehme, Gute) erklärt er als eine Perception, welche die Seele lieber empfindet, als nicht empfindet, die sie gerne fixiren möchte, und während deren sie weder den Uebergang zu einer anderen Perception, noch den Schlaf, wünscht. Der Schmerz (das Uebel, Unangenehme) ist nach ihm umgekehrt jede Perception, welche die Seele lieber nicht empfindet, als empfindet, die sie gerne vermeiden möchte, und während welcher sie den Uebergang zu einer anderen Perception, oder den Schlaf, wünscht.

Wendet man diese Begriffe auf das menschliche Leben an, so wird man erstaunen, wie viel Schmerzen man darin antreffen wird, und wie wenig Vergnügen. Wie selten sind die Perceptionen, deren dauernde Gegenwart die Seele in der That liebte. Das menschliche Leben ist Ein unaufhörlicher Wunsch, die Perceptionen zu verändern; es fließt unter Wünschen, Begierden und Hoffnungen hin, und jeden Zeitraum, der die Erfüllung dieser entfernt, möchte

der Mensch gerne vernichtet sehen; oft wünschen wir ganze Tage, Monate, Jahre, aus unserm Leben weg, und wir erwerben kein Vergnügen, kein Gut, was wir nicht mit unserm Leben bezahlen müssen. Realisirte die Gottheit unsere Wünsche, vertilgte sie für uns die ganze Zeit, die wir im Leben gerne vertilgt gesehen hätten; so würde der älteste Greis sich über die kurze Zeit wundern, die er eigentlich gelebt hätte, und die Dauer des längsten Lebens reducirte sich vielleicht auf einige Stunden. Die ganze Zeit aber, die wir gerne vertilgt hätten, um zur Erfüllung unserer Wünsche zu gelangen, d. i. nur von gewissen Perceptionen zu anderen überzugehen, enthält nichts als unglückliche Augenblicke. Es möchte wohl wenig Menschen geben, die nicht eingeständen, daß ihr Leben mehr solche Zeiträume, als angenehme, befaßt habe, sobald sie auch in diesen Zeiträumen nur auf die Dauer achteten. Nehmen sie zugleich auf die Intensität der Empfindungen Rücksicht, so dürfte die Summe der Uebel noch beträchtlich vermehrt, und der Satz um desto wahrer werden, daß das menschliche Leben mehr Unangenehmes als Angenehmes habe.

Alle Vergnügungen, welche die Menschen suchen, beweisen ihren unglücklichen Zustand. Bloß um unangenehmen Perceptionen auszuweichen, spielt der eine Schach, während der andere auf der Jagd umherläuft. Alle streben, in ernsten oder frivolen Beschäfftigungen sich selbst zu vergessen. Diese Zerstreuungen sind für die Meisten bey weitem noch nicht hinreichend; sie nehmen zu schlimmern Mitteln ihre Zuflucht. Der eine erregt durch hitzige Getränke in seiner Seele einen Tumult, um sich der Idee zu entschla-

schlagen, die ihm zuwider ist oder ihn beunruhigt; der Andre raucht Tabak, um sich gegen die Langeweile zu betäuben; der Dritte nimt wohl gar Opium. Kurz, in allen vier Erdtheilen suchen die Menschen, so verschieden sie auch seyn mögen, Arzneyen gegen das Elend des Lebens vom Glanze des Thrones bis zur dürftigsten Hütte herab. Man frage vernünftige Menschen, ob sie wohl ihr Leben, so wie es gewesen ist, mit allen seinen abwechselnden Zuständen und Verhältnissen noch einmal von vorne an wiederholen möchten? Es werden sehr wenige seyn, die sich im Ernste und nach reiflicher Erwägung dazu entschließen könten. Dies ist doch das deutlichste Geständniß, daß ihnen das Leben mehr Unannehmlichkeiten, als Vergnügen, darbot.

Bey den Gütern und Uebeln muß man diejenigen unterscheiden, welche den Körper, und diejenigen, welche die Seele angehen. Die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen des Körpers sind eben sowohl wahre Güter oder Uebel, als die Güter oder Uebel des Geistes. Der Philosoph, der den heftigsten Gichtschmerz nicht für ein Uebel erklärte, sagte entweder eine Sottise, oder wenn er bloß sagen wollte, daß die Seele nicht dadurch lasterhaft werde, so sagte er etwas sehr Triviales. Die Güter und Uebel des Körpers sowohl, als die der Seele, machen auf gleiche Weise Summen glücklicher oder unglücklicher Momente aus; man darf weder die einen, noch die andern vernachlässigen, sondern muß beyde in Anschlag bringen. Bey den Vergnügen und Schmerzen des Körpers ist nur die traurige Bemerkung zu machen, daß das Vergnügen sich durch seine Dauer vermindert, und der Schmerz durch dieselbe

vergrößert. Die Fortsetzung der Eindrücke, welche die angenehmen Empfindungen des Körpers bewirken, schwächen die Intensität derselben, anstatt daß die Intensität der Schmerzen durch die Fortdauer der Eindrücke vermehrt wird, welche sie verursachen. Ferner: Es giebt nur einige Theile des Körpers, welche uns Vergnügen gewähren können; alle übrigen bereiten und geben uns Schmerz. Die Spitze des Fingers, ein Zahn, können uns mehr quälen, als die Organe des lebhaftesten Vergnügens uns glücklich machen können. Endlich: der zu lange oder zu häufige Gebrauch von Gegenständen, die uns ein körperliches Vergnügen verschaffen, führt zur Schwäche des Körpers; und eben so wird man immer schwächer durch die zu oft wiederholte Anwendung von Ursachen des Schmerzes. Es findet hier aber gar keine Compensation statt. Das Maaß des Vergnügens, das wir unserm Körper verdanken mögen, ist bestimt und sehr klein; geht man darüber hinaus, muß man dafür büßen; das Maaß des Schmerzes ist unbeschränkt, und selbst das Vergnügen trägt dazu bey, es anzufüllen. Wollte man sagen, daß auch der Schmerz seine Grenzen habe, indem er das Gefühl abstumpfe oder vernichte, so gilt dies nur von dem heftigsten äußersten Schmerze, aber nicht zu dem gewöhnlichen Zustande, mit welchem sich keine Art des Vergnügens vergleichen läßt.

Die Vergnügungen der Seele lassen sich auf zwey Gattungen von Perceptionen zurückführen, wobey alle diejenigen ausgeschlossen sind, die nicht das Interesse der Seele selbst, sondern indirecte das Interesse des Körpers zum Gegenstande und Zwecke haben. Die eine Gattung besteht in Perceptionen, die

wir

wir bey der Uebung der Gerechtigkeit, die andern in solchen, die wir bey der Erkentniß der Wahrheit haben. Gerechtigkeit üben heißt thun, was man für seine Pflicht hält; und Wahrheit erkennen heißt von der Evidenz seiner Vorstellungen von Dingen überzeugt seyn. Diese Vergnügen haben eine den Vergnügen des Körpers ganz entgegengesetzte Natur. 1) Sie gehen nicht so schnell vorüber, werden nicht schwächer durch den Genuß, sondern sind von Dauer, und die Wiederholung derselben erhöht sie. 2) Die Seele empfindet sie in ihrem ganzen Wesen. 3) Der Genuß dieses Vergnügens stärkt die Seele, anstatt sie zu schwächen. Auch die Schmerzen der Seele, wenn man ungerecht gewesen ist, oder die Wahrheit nicht hat entdecken können, sind von den Schmerzen des Körpers äußerst verschieden. Es ist wahr, daß die Vorstellung, man habe seine Pflicht nicht gethan, sehr peinlich ist; aber es hängt von uns ab, diese Vorstellung zu vermeiden; sie dient selbst, uns zur Erfüllung unserer Pflicht anzuhalten; je lebhafter wir sie empfinden, desto mehr sichert sie uns vor der Gefahr, auf's neue durch sie gefoltert zu werden. Um bey Untersuchung der Wahrheit dem Verdrusse zu entgehen, daß man sie nicht entdecken kann, wird der Weise nur solchen Wahrheiten nachforschen, die ihm wirklich nützlich sind, und diese wird er leicht entdecken.

Da Maupertuis behauptet, daß das menschliche Leben mehr Elend, als Glückseligkeit, habe, so könte man einwenden, ob nicht die Freuden des Geistes den Menschen so glücklich machten, daß das Elend überwogen würde. Man denke sich z. B. weise Menschen, die ihr Leben in Uebung der Gerechtigkeit

 und

und Betrachtung der Wahrheit hinbringen. Maupertuis antwortet, er wolle gerne glauben, daß es solche Weise gegeben habe, und noch gebe. Aber außer den Leiden des Körpers, welchen sie doch immer ausgesetzt sind, wenn man die Aristides und Newtons zählt, so wird man bemerken, daß sie zu selten sind, als daß jene Behauptung umgestoßen würde.

Was giebt es nun aber nach Maupertuis für Mittel für den Menschen, um bey seinem Zustande so glücklich zu werden, wie er möglicherweise werden kann? — Er öffne seine Seele solchen angenehmen Perceptionen, die ein mäßiger und vorsichtiger Gebrauch der äußern Dinge darin erzeugen mag; und er entferne die Menge von Feinden, die ihr den Ruin drohen. Er suche überhaupt die Summe der Güter zu vermehren, und die Summe der Uebel zu vermindern. Da der Mensch in Ansehung des Körpers weit mehr Schmerzen hat, als er Vergnügen genießt; da die Dauer den Schmerz vergrößert, und das Vergnügen vermindert; so würde es unstreitig am besten für ihn seyn, falls es ihm möglich wäre, sich ganz den Eindrücken der äußern Gegenstände zu entziehen, den Freuden der Sinne völlig zu entsagen, um sich von den damit verbundenen Leiden zu befreyen; es wäre dabey allemal mehr zu gewinnen, als zu verlieren. Aber wie kann der Mensch der Einwirkung der Dinge ausweichen? Sein Körper ist ein Theil der Natur, die auf ihn nach unabänderlichen Gesetzen wirkt, und nach anderen Gesetzen, denen die Menschen auf gleiche Weise nothwendig unterworfen sind, führen jene Eindrücke der Seele die Perceptionen des Vergnügens und des Schmerzes zu.

In

In diesem Zustande, der bloß passiv scheint, bleibt jedoch dem Menschen noch eine Waffe übrig, um der Einwirkung der Objecte zu begegnen, oder sie ganz abzuwehren. Sie ist die Freyheit, dieses so unbegreifliche, aber eben so unbezweifelbare Vermögen, gegen welches Sophisten disputiren mögen, das aber der rechtschaffene Mann stets in seinem Gewissen anerkennt. Mittelst dieses kann er gegen die ganze Natur ankämpfen, und wenn er sie nicht ganz zu besiegen vermag, so kann er es doch dahin bringen, daß er selbst nicht ganz von ihr besiegt werde. Leider kehrt er nur diese arme fatale so oft gegen sich selbst! Weiß der Mensch von seiner Freyheit rechten Gebrauch zu machen, so wird er die Objecte fliehen, deren Eindrücke auf ihn von traurigen Folgen seyn können, und wenn sie unvermeidlich sind, so wird jene ihm dienen, die Stärke derselben zu mindern. In der schmerzlichsten Situation ist Niemand, der sich nicht eines gewissen Vermögens bewußt wäre, das er selbst gegen den Schmerz gebrauchen kann.

Kann die Freyheit uns aber vor gefährlichen Eindrücken der Gegenstände verwahren, kann sie uns gegen die Schmerzen des Körpers schützen, und die Vergnügen desselben uns mit weiser Oekonomie genießen lassen; so hat sie noch eine andere Herrschaft über die Freuden und Leiden des Geistes, und hier ist es, wo sie völlig zu triumphiren vermag.

Den Unterschied der beyden Hauptparteyen unter den Moralisten des Alterthums, der Epikureer und der Stoiker, bestimmt Maupertuis folgendermaßen: Beyde kamen darin überein, daß die größte Glückseligkeit des Menschen diejenige wäre, wo die Sum-

Summe der Güter nach Abzug der Uebel die größte bliebe; allein in den Mitteln, den Zustand des Menschen zu verbessern, hatten die Epikureer die Vermehrung der Summe der Güter im Auge, und die Stoiker mehr die Verminderung der Summe der Uebel. Hätten wir eben so viel Güter zu hoffen, als Uebel zu fürchten; so würden beyde Systeme gleich gegründet seyn. Hingegen bey dem großen Uebergewichte des Uebels über das Gute scheint es ungleich vernünftiger, die Verbesserung des menschlichen Zustandes eher in der Verminderung der Uebel zu suchen, welche denselben drücken, als in der Vermehrung der Güter. Maupertuis zieht daher das Stoische System dem Epikurischen bey weitem vor.

Die Stoische Moral setzt er inzwischen doch der christlichen weit nach, welche letztere ihm die vollkommenste und der Menschheit angemessenste ist. Man stelle sich, sagt er, zwey Inseln vor, die eine von vollkomnen Stoikern, die andere von vollkomnen Christen bewohnt. In jener kennt keiner der Philosophen die Süßigkeit gegenseitiger Liebe und Freundschaft; jeder denkt nur darauf, sich von den übrigen unabhängig zu machen; er hat genau berechnet, was für Vortheile er von ihnen erwarten, was für Nachtheile sie ihm zufügen konten; und er hat deßwegen alle Verbindung mit ihnen abgebrochen. Ein neuer Diogenes, setzt er seine Vollkommenheit darin, ein noch engeres Faß zu bewohnen, als das seines Nachbars ist. Welche Harmonie hingegen wird man auf der andern Insel gewahr! Bedürfnisse, die eine eitle Philosophie nicht verbergen kann, befriedigt durch Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit, haben hier die Menschen mit einander verbunden. Jeder fühlt sich glück-

glücklich durch das Glück des Andern, und noch mehr durch die Hülfe, die er dem Andern leistete.

Eine der Folgerungen, die Maupertuis aus seinen Moralprincipien zog, war, daß der Selbstmord erlaubt und nützlich seyn könne, sobald man von dem Glauben an ein künftiges Leben und eine moralische Vergeltung abstrahire. Da indessen das Christenthum den Selbstmord verbietet, und Maupertuis diesem aufrichtig ergeben war, so erklärte er ihn als Christ für die unvernünftigste und verbrecherischste Handlung. Selbst mit der Philosophie der Vernunft ist der Selbstmord unverträglich. Wäre nichts mehr nach diesem Leben zu hoffen, so könte es zuweilen rathsam seyn, es willkührlich zu beendigen; aber gerade das mit unserm gegenwärtigen Zustande verbundene Elend, anstatt daß es uns berechtigte, unser Heil in der Vernichtung zu suchen, beweist vielmehr, daß wir noch zu einem glücklichern Leben bestimt sind, dessen Hoffnung uns das gegenwärtige erträglich machen muß.

Der Versuch des Maupertuis über die Moral ist offenbar nur etwas Fragmentarisches. Einzelne treffende und sinnreiche Bemerkungen abgerechnet über die Natur der menschlichen Glückseligkeit, belehrt er uns gerade über das am wenigsten, worüber wir von einer Moral vorzüglich Belehrung erwarten, worin die wahre menschliche Glückseligkeit bestehe, wie sie zu erreichen und zu erhalten sey, wenn man nicht etwa die Empfehlung des Christenthums von seiner moralischen Seite für eine solche Belehrung halten will. Die Lieblingsbehauptung des Verfassers, so traurig und niederschlagend sie an sich selbst

ist,

ist, daß die Summe des menschlichen Elends im Ganzen die Summe der Glückseligkeit überwiege, ist nicht so bündig von ihm erwiesen, wie es Manchen geschienen hat. Das Streben nach immer neuen Perceptionen liegt in der Natur eines Wesens, dessen Existenz an die Bedingung der Thätigkeit und Veränderlichkeit in der Zeit gebunden ist; es beweist aber nicht, daß uns deswegen eine gegenwärtige Perception unangenehm oder peinlich sey, weil wir den Trieb haben von ihr zu einer anderen überzugehen. Bloß in der Summe der gegenwärtig unangenehmen Empfindungen als solcher besteht der verhältnißmäßige Grad des menschlichen Elends, und ob diese bey allen oder auch nur den meisten Menschen größer sey, als die Summe der gegenwärtig angenehmen Empfindungen, ist sehr zweifelhaft, und zum mindesten von Maupertuis nicht erwiesen. Die Regel der Moral, man suche die Summe der unangenehmen Empfindungen zu vermindern, ist so allgemein, daß sie wenig nützt; denn es fragt sich, wie man die Regel im wirklichen Leben befolgen solle. Auf das Problem: ob das Ziel der Moral Glückseligkeit, oder eine moralische Vernunftwürde sey, von der sinnlichen Glückseligkeit unabhängig, hat Maupertuis gar nicht Bedacht genommen. Vielmehr ist ihm nach einzelnen Aeußerungen eine reine moralische Vernunftwürde, der die Glückseligkeit untergeordnet ist, oder wobey diese gar nicht in Anschlag komt, etwas Erträumtes oder Ueberspanntes.

Eine der sonderbarsten und für den Beobachter des menschlichen Herzens anziehendsten Rollen spielte unter den neuen Französischen Philosophen Johann Jacob Rousseau. Er hatte durch seine Schriften grö-

größern Einfluß auf Mitwelt und Nachwelt, als alle seine Zeitgenossen. Seine Lebensgeschichte hängt mit seinem persönlichen Charakter, und dieser wiederum mit seinen Schriften und deren Eigenthümlichkeiten, so innig zusammen, daß eine umständliche Erzählung jener nothwendig ist, um diese aus dem richtigen Gesichtspuncte charakterisiren zu können. Rousseau ist gewissermaßen selbst aller Biographie in Hinsicht auf ihn zuvorgekommen. Er hat in seinen Confessions seine Schicksale, Studien, Denkart, Launen, Maximen, gute und böse Handlungen, selbst geschildert mit einer Offenheit und subjectiven Wahrheitsliebe, wie man sie nur erwarten kann, und wie sie schwerlich viel Nachahmer finden möchte, obgleich er dennoch Manches verschönert oder verschleyert hat, was ein unparteyischer Geschichtschreiber seines Lebens, der hinlänglich von den vorhandenen Datis unterrichtet wäre, ganz anders würde darstellen und beurtheilen müssen.

Rousseau wurde gebohren zu Genf im J. 1712. Sein Vater war ein Uhrmacher, ein Mann nicht ohne literarische Bildung, der Griechisch und Lateinisch verstand, und gerne im Plutarch und Tacitus las. Er unterrichtete auch den Sohn früh in der alten classischen Literatur, so viel er selbst davon verstand, und dieser kam durch seine brennende Wißbegierde dem Vater sehr zu Hülfe. Schon als Knabe hatte Rousseau eine schwächliche oft durch Kränklichkeit unterbrochene Gesundheit, was der erste Grund zu der trüben wunderlich abwechselnden Gemüthsstimmung wurde, die ihn in der Folge sein ganzes Leben hindurch begleitete. Eine unbesonnene jugendliche Uebereilung ward Ursache, daß er das väter-

väterliche Haus verließ. Während er als Flüchtling herumirrte, in einem fremden Lande, ohne Geld, ohne Freunde und Bekante, faßte er den Entschluß, seine Religion zu verändern, um sich den nothwendigen Unterhalt bey den Geistlichen als Proselyt, oder in einem Kloster zu verschaffen. Er wandte sich an den Bischof von Annecy, gewann die Theilnahme dieses Mannes, und wurde von ihm einer Dame de Warens, einer geistvollen und liebenswürdigen Frau, die auch zur katholischen Religion übergegangen war, und für sich privatisirte, zur Erziehung empfohlen.

Die Frau von Warens versah nach und nach eine dreyfache Stelle bey Rousseau. Sie war erst seine Pflegemutter, und erzog ihn mit grosser Zärtlichkeit, als ob er ihr eigenes Kind wäre. Er nahm sich dagegen ihres Hauswesens mit an, besorgte ihren Garten, trieb zugleich mit leidenschaftlicher Heftigkeit die Musik, und setzte auch seine literarischen Studien fort, so gut er in seinen Verhältnissen konte, und die Hülfsmittel es erlaubten, die ihm zu Gebote standen. Mit der Zeit, da Rousseau mehr heranwuchs, und sein Geist sich mehr entwickelte, ward aus der Dame de Warens, die bisher Pflegemutter gewesen war, eine Freundin und endlich sogar eine Geliebte desselben. Inzwischen konte er doch kein Etablissement von dieser Verbindung hoffen. Er verließ also seine Freundinn mehrmal, um ein Unterkommen zu suchen, und kehrte nur dann wieder zu ihr zurück, wenn ihn die Noth dazu trieb. Wegen seines musikalischen Talents hoffte er in der Königl. Capelle zu Paris angestellt zu werden; da aber die Hoffnung fehlschlug, so sah er sich genöthigt, bis

zum

zum J. 1741 als Musikmeister zu Chambery seinen Unterhalt zu erwerben.

Um diese Zeit gieng er nach Paris, und brachte hier einige Jahre in sehr dürftigen, oft verzweifelten, Umständen zu. Man hat Briefe von ihm aus dieser Periode, in welchen er besonders darüber wehklagt, daß das Brodt so theuer sey, und daß er nicht genug verdienen könne, um seinen Hunger zu stillen. Durch Verwendung einiger seiner ältern Freunde kam er in das Gefolge des französischen Gesandten von Montaigu zu Venedig, und begab sich mit demselben dorthin. Aber nach seinem eigenen Bekenntnisse waren schon damals eine stolze Misanthropie, eine Verachtung des Reichthums und Vergnügens, Grundzüge in seinem Charakter geworden. Er konte sich nicht lange mit dem Gesandten vertragen; das Gefühl der Abhängigkeit war ihm unausstehlich, und er gab die Stelle wieder auf. Kurz nachher kam er in Verbindung mit Dupin, einem Generalpächter, der ihn in seinem Büreau anstellte, und wo er nicht unbeträchtliche Einkünfte hatte. Diese Einnahme verwandte er aber meistens zur Unterstützung seiner ersten Wohlthäterinn, der Dame de Warens, die durch mehrere Unglücksfälle ihr ansehnliches Vermögen verloren hatte, und auch in Dürftigkeit gerathen war.

Erst im J. 1750 fing sich seine litterarische Laufbahn an, auf welcher er sich späterhin so außerordentlich hervorthat. Die Akademie zu Dijon hatte die Preisfrage aufgegeben: Ob die Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften zur Verbesserung der Sitten beygetragen habe? Ein Freund Rousseau's, äußerte ihm bey der Ge-

legenheit den Gedanken: Diese Frage sey eine wahre Eselsbrücke. Alle gemeine Köpfe würden sie bejahend beantworten, und würden nicht genug rühmen zu können glauben, was die Sitten durch die Wiederherherstellung der Künste und Wissenschaften gewonnen hätten. Er (Rousseau) möge einmal die entgegengesetzte Parten nehmen, und behaupten, daß die Wissenschaften den Sitten schädlich gewesen seyen. So kam R. zuerst durch den Scherz eines Freundes auf die Idee von der Schädlichkeit der Wissenschaften, die nachher eine der Hauptideen in seinem ganzen moralisch politischen Systeme geworden ist. Er verfolgte anfangs die Idee weiter, arbeitete mit der Fülle und Lebhaftigkeit seines Geistes eine Schrift darüber aus, und hatte das Glück, von der Akademie zu Dijon den Preis zu erhalten. Diese Schrift erregte die größte Sensation; ihr Inhalt war auffallend paradox; aber das Paradoxon war mit einer Beredsamkeit und Wärme, mit so viel scheinbarer Gründlichkeit vorgetragen, und mit so manchen Zügen des Genies und ausgebreiteten literarischen Kentnissen durchwebt, daß man auf den Verfasser allgemein aufmerksam wurde. R. bekam freylich mehrere Widersacher, gegen welche er sich vertheidigen mußte; ein Disput folgte aus dem andern; aber diese Streiterey beförderte immer mehr seine Celebrität, weil sie ihm Veranlassung darbot, seine ungewöhnlichen Talente zu entwickeln, und seine Ueberlegenheit über seine Gegner zu zeigen. Nunmehro besserten sich auch seine Glücksumstände. Er gerieth mit einigen vornehmen Familien, die Geschmack an Literatur und Kunst hatten oder zu haben affectirten, in Verbindung, und wurde von diesen oft auf eine längere Zeit sehr liberal unterhalten, oder wenigstens unterstützt.

Bald

Bald darauf erschien ein zweytes Werk Rousseau's eben so voll von Paradoxieen, wie das erste, und eben so anziehend geschrieben, wie dieses: Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes. Hier führte er die Sätze aus: Die Menschen sind nicht ursprünglich gesellig; sondern sie haben vielmehr einen Hang zum solitären und abhängigen Leben. — Alle Menschen sind ursprünglich frey, und einander an Rechten gleich. — Der Naturstand, der nicht weit von dem thierischen entfernt ist, ist eigentlich der der Menschheit angemessenste Stand. — Jede bürgerliche Gesellschaft ist eine Unterdrückung der Menschenrechte, und die Menschen haben die Ordnung der Natur dadurch umgekehrt, daß sie sich in Statsverbindungen eingelassen haben. Wie übrigens diese zweyte Schrift mit jener ersten zusammenhieng, und wie seine Speculation ihn vom ersten Paradoxon zum zweyten führen konte, ist sehr leicht einzusehen. Damals hielt man diese Ideen Rousseau's für zwar interessante, aber müssige Philosopheme. Was würden die französischen Grossen, die dem R. schmeichelten, mit ihm und seinen Schriften wohl angefangen haben, wenn sie voraus geahndet hätten, was eben jene Philosopheme nach dreyßig Jahren in ihrem Vaterlande für eine Bedeutung erlangen würden? Rousseau dedicirte sein zweytes Werk dem Magistrate zu Genf, wurde dafür von demselben in alle Bürgerrechte wieder eingesetzt, lebte auch nun einige Zeit zu Genf, und schwur während seines dortigen Aufenthalts nicht ohne vielen Kampf mit sich selbst die katholische Religion wieder ab.

Im J. 1756 gieng er von neuem nach Paris, lebte aber daselbst höchst eingezogen, und unterhielt bloß Correspondenz mit wenigen Freunden und einigen französischen Großen, theils um der Kritik auszuweichen, die ihn damals recht eifrig zu ihrem Gegenstande machte, theils auch aus Diät, weil er sehr an einer Strangurie litt, wo ihm das Leben in der großen Welt zu Paris, bey der damals noch herrschenden zwangvolleren Etikette, oft höchst beschwerlich fallen mußte. Diese Periode ist jedoch für die Literargeschichte Rousseau's merkwürdig. Er arbeitete hier seine meisten Aufsätze über die Musik aus, die er nachher in seinem Dictionaire de musique bekant machte, und die in diesem Fache nach dem Urtheile von Kennern classisch sind. Er verfertigte auch mehrere musikalische Stücke für das Theater, und hatte Streitigkeiten mit Voltaire über dramatische Gegenstände. Zu eben dieser Zeit schrieb er auch die neue Heloise, die zuerst 1761 herauskam. Anfangs machte dieser Roman kein sonderliches Glück. Weit größeres Aufsehn erregte sein Emil im J. 1762, worin er das Muster einer neuen Erziehungstheorie aufstellte. Das Parlament zu Paris verdammte das Buch, und ordnete eine gerichtliche Untersuchung gegen den Verfasser an; so daß dieser deswegen sich schleunig aus Paris flüchten mußte. Er begab sich nach Genf, wo man ihn aber nunmehr aus Furcht vor dem Französischen Ministerium die Aufnahme verweigerte. Jetzt also trieb er sich in der Schweitz herum von einem Orte zum andern. Endlich wandte er sich an den König von Preußen, und bat diesen um einen sichern Aufenthalt in Neufchatel. Der König gewährte ihm seine Bitte. Hier vertheidigte er seinen Emil gegen den Erzbischof von Paris,

der

der ihn anathematisirt hatte. Er schilderte in dieser Apologie seinen Charakter, seine Absicht bey seinen Schriften, und daß er weit entfernt davon sey, den Stat oder die Religion in Gefahr setzen zu wollen.

Kaum aber war die Unruhe vorüber; so verwickelte er sich in eine neue, die sehr gefährlich für ihn hätte werden können. Er schrieb die Lettres de la montagne, die eine Menge Anzüglichkeiten für den Magistrat und die Geistlichkeit in seiner Vaterstadt enthalten. Die letztere ward darüber sehr erbittert, da sie ohnehin wegen seines ersten Ueberganges zur katholischen Religion eine Empfindlichkeit gegen ihn hegte, die er durch sein nachheriges Abschwören derselben noch nicht ganz ausgelöscht hatte. Ungeachtet R. bey Neuschatel in einem Dorfe Preußischen Gebiets lebte, so wußte doch die Genfer Geistlichkeit den Pöbel der dortigen Gegend wider ihn aufzuhetzen; so daß R. sich genöthigt sah, zu entfliehen, und sich nach Bern begab. Aber die Berner, die es mit dem Magistrate in Genf nicht verderben wollten, und auch die Verbreitung nicht sowohl seiner politischen, als seiner religiösen Grundsätze fürchteten, verboten ihm den längern Aufenthalt in ihrer Stadt. Es war strenger Winter, und R. war krank. Er bat, man möge ihn bis zum Frühlinge in ein Gefängniß setzen, um seiner sicher zu seyn, damit er nur in einer besseren Jahrszeit reisen könne. Aber auch das schlug man ab. Er mußte sich entfernen, und kam nun in einem elenden Zustande zu Straßburg an. Nun nahm ihn der Marschall von Contades wohlwollend auf, und behielt ihn bis zum Frühlinge bey sich, da er sich wieder nach Paris begab.

Hier entschloß er sich, mit David Hume, der sich damals in Paris aufhielt, im J. 1766 nach England zu reisen. In London wirkte ihm Hume beym Könige eine Pension aus, und lebte mit ihm auf dem freundschaftlichsten Fuße. Es erwachte aber in Rousseau durch unbedeutende zum Theile lächerliche Ursachen ein Mistrauen gegen seinen Freund; die Engländer spotteten darüber, daß ein französischer Gelehrter eine Königliche Pension erhalte; Hume sah ein paar mal oder erkundigte sich nach den Addressen der Briefe, welche Rousseau an seine Freunde in Frankreich schrieb, oder von dort empfieng; das natürliche Phlegma jenes disharmonirte mit der momentanen enthusiastischen Lebhaftigkeit dieses; endlich ereignete sich ein Umstand, der beyde Philosophen völlig entzweyte. Es erschien in öffentlichen Blättern ein Brief an Rousseau angeblich von Friedrich dem Großen, der den Ritter Walpole zum Verfasser hatte, und in der That für den erstern sehr beleidigend war. Dieser schrieb ihn ohne Bedenken seinem vermeynten Feinde, dem Hume, zu; und nunmehro entfernte er sich aus dem Hause desselben, fieng eine heftige Fehde mit ihm an, worin er ihm sogar die beym Könige von England ausgewirkte Pension zum Vorwurfe machte, und verließ bald darauf England gänzlich.

Auch bey seinem nachherigen Aufenthalte in Frankreich nahm seine Unzufriedenheit mit Andern, und sein Hang zum Mistrauen immer zu; und die letztern Jahre seines Lebens brachte er fast ganz einsiedlerisch und auf eine phantastische Art hin. Sehr viel trug zu dieser Stimmung Rousseau's eine alte Haushälterin bey, die er in der Folge selbst heyrathete,

thete, die Demoiselle le Vasseur, eine gemeine Person ohne Reize und vorzügliche Talente, die ihn aber durchaus zu beherrschen wußte. Sie pflegte ihn in seiner Kränklichkeit, und bemächtigte sich dadurch seines ganzen Vertrauens. Gleichsam als ob aus Eifersucht machte sie nach und nach Alle bey ihm verdächtig, die mit ihm freundschaftlichen Umgang unterhielten, und ihn besuchten, oft durch die niederträchtigsten Insinuationen, und wenn Rousseau sich nicht daran kehrte, so verweigerte sie denselben geradehin den Zutritt. Rousseau hat auch Kinder mit dieser seiner Freundinn und nachherigen Gattinn erzeugt, die er aber im Findelhause zu Paris erziehen ließ. Man hat dies Verfahren öfter getadelt. Er entschuldigte sich mit seiner Trägheit und Armuth; er sey überzeugt gewesen, die Kinder würden im Findelhause besser erzogen werden; und man muß wenigstens so billig seyn, zu glauben, daß ihm in seiner Einbildung diese Rechtfertigung ein Genüge gethan habe. Rousseau hatte sonst einen sehr feinen und zarten Sinn für Elterliche Pflichten. Er kam einst mit dem Grafen Büffon zusammen, und sagte ihm darüber etwas Verbindliches, daß er den Müttern bewiesen habe; sie müßten ihre Kinder selbst säugen. Büffon erwiederte dieses Compliment mit einer bitteren Anspielung auf die Art, wie R. seine Kinder behandle: "Alle vernünftige Leute haben das immer geglaubt, antwortete er; nur Sie, Herr Rousseau, allein waren nicht der Meynung, und leider Ihnen folgt man."

Ausserdem waren in R's Charakter bey vielen Sonderbarkeiten und räthselhaften Widersprüchen auch sehr viel gute liebenswürdige Züge. Er war gerecht,

mäßig, edelmüthig, mitleidig, begnügte sich mit dem Nothwendigen, und verschmähte und verachtete jedes ignoble Mittel, das ihm Reichthum oder ein einträgliches Amt hätte verschaffen können. Insofern hatte er eine echt philosophische Denkart. Nur Dankbarkeit war ihm lästig, und er beleidigte manche seiner Gönner und Freunde dadurch, daß er ihre Dienste und selbst ihre kleinen Gefälligkeiten und Höflichkeiten ausschlug, und nicht selten auf eine unfeine, oder rauhe, oder seltsame Art ihnen auswich. Man kann ihn mit dem Diogenes, dem Cyniker, vergleichen, der die größte Simplicität der Lebensart mit allem Stolze eines philosophischen Genies vereinigte. Wie manche andere unter seinen Zeitgenossen, kann man ihn nicht beschuldigen, daß er in seinen Schriften der Sittlichkeit Abbruch gethan habe. Wenn er von Pflichten des Menschen spricht, von den nothwendigen Maximen der Glückseligkeit, so spricht er mit einer Wärme und Fülle, daß man sieht, es floß bey ihm aus dem Herzen. Aber die ganze Art, wie er seine moralischen Lehren einkleidete, war immer zu phantastisch, von seiner eigenen Art zu empfinden und zu denken zu sehr afficiert, als daß die Lectüre der Werke des Rousseau, zumal in frühern Jahren, nicht auch auf die Bildung des Charakters nachtheilig einwirken könnte. Man muß seine Schriften lesen, um das menschliche Herz in seinen verborgensten Falten, in seinen Sonderbarkeiten, in seinen feinern Gefühlen und Stimmungen kennen zu lernen; um zu sehen, wie die menschliche Vernunft oft die größte Sophistin gegen sich selbst ist; aber man muß sie nicht lesen, um sich eben nach ihnen zu bilden. Sie können uns leicht zu paradoxen, empfindsamen, eigensinnigen, für die wirkliche Welt unbrauchbaren Schwärmern machen;

Men-

Menschen à la Rousseau, die haben sein Genie, seine Kunsttalente und Fertigkeiten, und seine grossen und guten Eigenschaften nicht haben, werden in der Welt noch viel unglücklicher seyn, als er selbst war. Es ist eine richtige Bemerkung, die ein französischer Akademiker über Rousseau's und Voltaire's Tugend gemacht hat: Voltaire's Tugend war ohne Herz, und Rousseau's Tugend war ohne Kopf.

Die Schriftstellerey *) und Philosophie Rousseau's muß man vornehmlich aus dem Gesichtspuncte betrachten und würdigen, daß sie der gemeinen gangbaren Denkart gewöhnlich gerade zu entgegengesetzt ist, und wo diese auf Vorurtheilen und Irrthümern beruht, eine Menge derselben weggeräumt und berichtigt; aber auch sich selbst wieder in das andere Extrem verliert, und in ihrer Art ebenfalls, nur umgekehrt, einseitig und falsch ist.

Daß

*) S. insbesondre: Recueil de toutes les pieçes, qui ont été publiées à l'occasion du Discours de Mr. *Rousseau*: Si le retablissement des sciences et des arts a contribué à epurer les moeurs; à Gotha 1753. 8. — Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes. Par *Jean Jaques Rousseau*; à Amstd. 1755. 8. Deutsch: Berlin 1756. 8. — Lettres ecrites de la montagne. Par *J. J. Rousseau*; à Amsterd. 1764. II. P. 8. — Du contrat social, ou principes du droit politique; à Amstd. 1762. 12. Deutsch mit Anmerkungen von Geiger; Marburg 1763. 8. — Emile, ou sur l'education; à Amstd. 1762. 4 T. 8. Deutsch Berlin 1763. 4 Th. 8. Von den sämtlichen Schriften Rousseau's hat man mehrere Ausgaben, auch eine neuere deutsche Uebersetzung. (D

Daß die Wissenschaften und die Cultur überhaupt der menschlichen Gesellschaft, namentlich in Ansehung der Moralität, manche Nachtheile gebracht haben, ist nicht zu bezweifeln; darin hat R. Recht, und die enthusiastischen Lobredner der Wissenschaften und der Cultur sind hier in der Regel viel zu einseitig. Daß aber durch die wissenschaftliche Cultur das menschliche Geschlecht unglücklich geworden sey; daß es besser daran seyn würde, wenn es sich wieder dem thierischen Zustande nähere; daß die Cultur bloß zur Verschlimmerung der Sitten diene; darin hat R. Unrecht, und er ist zu einseitig: das wahre Resultat liegt zwischen beyden Extremen in der Mitte.

Eben so kann man im Ganzen von der Erziehungstheorie urtheilen, die im Emil aufgestellt ist. Daß man bey der älteren Erziehungsart die Natur zu sehr verließ, und durch ungereimten Zwang und Künsteley, oder Fahrlässigkeit, sowohl den Körper, als den Verstand und das Herz der Kinder verbildete, verkrüppelte, versäumte, ist Thatsache. R. hat sich allerdings ein großes Verdienst dadurch erworben, daß er die Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen auf diesen Punct hinlenkte, und in seinem Emil einen Zögling der vernünftigen Natur schilderte, um mich so auszudrücken. Er hat auch dadurch zu großen und wesentlichen Verbesserungen in Deutschland Anlaß gegeben. Allein wiederum der rohen Natur bey der Erziehung zu viel überlassen, in einer Welt, die sich so weit vom Naturstande entfernt hat, das war ein entgegengesetztes fehlerhaftes Extrem, in welches R. gerieth. Viele Jünglinge, die nach seinen Grundsätzen erzogen wurden, sind misrathen.

In

In seiner politischen Theorie folgte R. auch mehr speculativen Begriffen, als der Erfahrung. Seine Idee vom Naturstande und von der ursprünglichen Freyheit und Gleichheit der Menschen gründet sich auf die Voraussetzung der Ungeselligkeit der Naturmenschen, die aber schlechthin falsch ist. Der Mensch ist von Natur nichts weniger, als ein ungeselliges Wesen. R. urtheilte hier von der gesamten Menschheit nach sich selbst, und folglich wiederum höchst einseitig. Gäbe man aber auch die Voraussetzung zu, so würde doch daraus nicht die ursprüngliche Gleichheit der Menschenrechte folgen. Daß jeder Stat eine Unterdrückung der Menschenrechte sey, ist nur halb wahr. Der Stat beschränkt die Menschenrechte, aber er unterdrückt sie nicht; er beschränkt sie, um sie zu sichern, so weit sie neben einander bestehen mögen, wenigstens der Theorie nach. Ein Gesellschaftsvertrag (contrat Social), wie ihn R. für eine vollkomne Statsverfassung fodert, ist in der Wirklichkeit nicht denkbar. Er selbst hielt ihn für einen speculativen Traum. Der beste Stat kann überhaupt nicht aus Begriffen; er muß aus Erfahrung über Welt und Menschen abstrahirt, und nach den localen Verhältnissen und temporellen Umständen eines Volks bestimt werden. In diesem Betrachte erscheinen Rousseau's politische Schriften als politische Phantasieen, die leider eben dadurch, daß man sie rasch und unbesonnen zu realisiren suchte, so verderblich geworden sind.

Noch will ich diesen Bemerkungen das Urtheil beyfügen, welches R. selbst über die positive Religion fällte, und über die Bemühungen so vieler seiner Zeitgenossen, dieselbe zu untergraben. In einem

nem Briefe an Vernes schreibt er: "Ich habe Religion, lieber Freund, und ich glaube nicht, daß ein Mensch in der Welt sie so nöthig hat, wie ich. Ich habe mein Leben unter Ungläubigen hingebracht, ohne mich irre machen zu lassen; ich liebte sie und schätzte sie; und doch war mir ihre Lehre unerträglich. Ich sagte ihnen immer, daß ich sie nicht bestreiten wolle, aber ihnen nicht glauben könne. — Die Philosophie ist nichts, als ein Meer von Ungewißheit und Zweifeln, aus denen der Metaphysiker sich nie herausfinden kann. Ich habe also mein Gefühl gefragt unabhängig von meiner Vernunft; lasse meine Freunde die Welt nach Zufalle bauen, und finde in den Baumeistern selbst, ihnen zum Trotze, das Daseyn Gottes und ihres Schöpfers."

Mit den bisher genannten französischen Philosophen will ich gleich die Erwähnung einiger andern verbinden, da sie mit jenen einen gemeinschaftlichen Wirkungskreis theilten, und noch ungleich mehr als jene auf den philosophischen und literarischen Charakter sowohl ihrer Nation, als auch der Deutschen, Einfluß gehabt haben. Es gehört dahin zunächst Voltaire, der unstreitig nicht nur vor allen übrigen Günstlingen Friedrichs des Großen den Vorzug genossen, und zur Entwickelung und Richtung des Geschmacks und der philosophischen Denkart des Königs am meisten beygetragen; sondern überhaupt in gewisser Hinsicht im Fache der schönen Literatur, und wo nicht in der Philosophie selbst, doch in der Art der Behandlung derselben Epoche gemacht hat. Seine frühere Lebensgeschichte enthält mehr edle Züge, unter andern die geschickte und muthige Vertheidigung des unglücklichen Calas und seiner Familie,

den

den, er von der Folge eines ungerechten Urtheilsspruches rettete. Den ersten und größten Ruhm verdankt Voltaire seinem poetischen Genius, hauptsächlich seinem so fruchtbaren Talente für die dramatische Kunst, das anfangs in Paris um so mehr geschätzt und bewundert wurde, da es seit dem Tode der beyden Corneille und des Racine der französischen Bühne an neuen vorzüglichen dramatischen Werken, besonders im Fache der Tragödie, gefehlt hatte; obgleich Voltaire, so enthusiastisch er auch von seinen Landsleuten und von vielen Deutschen gepriesen ist, die dramatische Kunst nicht viel weiter brachte, als seine Vorgänger, wie Lessing's Kritik gezeigt hat. Ausserdem wurde Voltaire auch sehr berühmt als epischer Dichter durch seine Henriade, von welcher er einen Theil während seiner Gefangenschaft in der Bastille verfertigte, durch seine Pucelle d'Orleans, und als prosaischer historischer und philosophischer Schriftsteller.

Friedrich der Große ließ sich mit ihm anfangs in eine Correspondenz ein, hatte nachher auf seiner Reise nach Westphalen eine persönliche Zusammenkunft, und lud ihn zu sich nach Berlin ein, wohin sich Voltaire auch begab, und dort mehr Jahre mit dem Könige als dessen vertrautester Freund lebte, wiewohl nur in literarischem Betrachte. Da jener bey seiner reichen Ader des Witzes auch einen hohen Grad von eigensüchtiger Eitelkeit und hämischer Laune besaß; so entzweyten sich beyde zuletzt, so daß ihn der König sogar nach seiner Abreise unterweges verhaften lassen wollte. In der Folge fuhr inzwischen der König fort, ihn freundschaftlich zu behandeln, und ihm in seinen Briefen zu schmeicheln, wozu in seinem

frühern persönlichen Verhältnisse mit ihm Gründe lagen.

Unter den eigenthümlichen Zügen in Voltaire's Charakter war auch ein schmutziger Geiz, wovon er wenigstens während seines Aufenthalts in Deutschland manche zum Theile sonderbare Proben gegeben hat. Nach seiner Abreise aus Deutschland hielt sich Voltaire gewöhnlich zu Paris auf, fuhr fort für das Theater zu arbeiten, nahm an den Arbeiten der Encyklopädisten Theil, und hatte vielerley Streitigkeiten. Im höhern Alter zog er sich auf sein Landgut nach Ferney zurück, brachte hier seine Muße in der Gesellschaft der bekanten Markise de Chatelet zu, und zeichnete sich nunmehro durch Wohlthätigkeit gegen die Gutsleute und Landleute der Gegend aus. Nicht lange vor seinem Tode erfuhr er die Demüthigung, daß der Kayser Joseph II, der den kranken Haller zu Bern besucht hatte, den Philosophen von Ferney nicht besuchte, ungeachtet er in der Nähe vorbey kam.

Die Schriften Voltaire's über philosophische Gegenstände hatten nicht eigentlich einen wissenschaftlichen Zweck. Er behandelte die Philosophie, wie Alles, was er behandelte, mehr als Stoff einer interessanten launigten witzigen Darstellung, soferne sie dieser fähig war, und wenn philosophische Materien dieser nicht fähig waren, gab er sich auch nicht damit ab. Anfangs bemühte er sich, das Newtonsche System zu popularisiren, und die Kentniß desselben in Frankreich und Deutschland auch unter dem größern Publicum zu verbreiten; wobey er Vergleichungen zwischen Newton und Leibnitz anstellte, die

zum

zum Nachtheile des Letztern ausfielen; wiewohl er von Leibniz persönlich, und auch von Wolf, (nur nicht von dessen weitschweifiger systematischer Schulmanier und seinen zahlreichen lateinischen Quartanten) mit Achtung sprach. Ein deutscher Gelehrter und Philosoph Ludwig Martin Kahle trat zwar als Apologet Leibniz'ens gegen Voltaire auf, und bewies die Unrichtigkeiten, die bey desselben Parallele zwischen Newton und Leibniz zum Grunde lagen; ward aber dafür mit höhnischem Spotte abgefertigt und lächerlich gemacht *).

Bald nachher diente der Optimismus dem Voltaire zum Gegenstande seiner spöttischen Laune; und hierin hatte er nicht Unrecht. Die Metaphysiker warfen in der That damals manche ungereimte Fragen über diesen Punct auf, und beantworteten sie wo möglich noch ungereimter. Da sie bey der Voraussetzung des Theismus die gegenwärtige Welt für die beste unter allen möglichen erklärten, welche Gott habe schaffen können; so sahen sie sich genöthigt, entweder die Wirklichkeit des Uebels in der Welt schlechthin zu leugnen, wogegen die Erfahrung doch so laut pro-

*) Elemens de la philosophie de *Newton* mis à la portée de tout le monde. Par Mr. *de Voltaire*; à Amsterdam 1738. 8. — La Metaphysique de *Newton*; ou parallele des Sentimens de *Newton* et de *Leibnitz*, à Amsterd. 1740. 8. — Vergleichung der Leibnizischen und Newtonischen Metaphysik, wie auch verschiedener anderer philosophischer und mathematischer Lehrer beyder Weltweisen, angestellt und dem Hrn. von Voltaire entgegengestellt von Lud. Mart. Kahle; Göttingen 1740. 8. Französisch à la Haye 1744. 8. Voltaire erwiederte eine Courte Reponse aux longs discours d'un Docteur allemand. — Von den sämtlichen Oeuvres de Voltaire hat man ebenfalls mehrere Ausgaben.

protestirte, oder mit sich im Widerspruche zu bleiben, und troz allem Uebel die Welt doch für die beste Welt zu erklären. Dies lezte insbesondre war es, was den Voltaire zu seinem Romane Candide veranlaßte. Einige andre geistvolle und interessante philosophische Aufsäze von Voltaire finden sich noch in seinen Melanges de literature, d'histoire et de philosophie.

Obgleich die eigentlich philosophischen Schriften Voltaire's nicht an sich von sonderlichem Belange für die Wissenschaft sind; so hat er sich dennoch durch den Charakter seiner Werke überhaupt, auch seiner historischen, um die Cultur der Philosophie in manchen anderen Hinsichten ein großes indirectes Verdienst erworben. Er hat erstlich unstreitig eine vernünftigere religiöse oder vielmehr theologische Denkart unter den Gelehrten bewirken helfen. Es ist hier keinesweges die Absicht, alle die Spöttereyen in Schutz nehmen zu wollen, welche sich Voltaire gegen die Bibel, am meisten den historischen Theil derselben, so wie gegen die positive Religion im Ganzen erlaubt hat, oder gar sie als Ruhmwürdig hervorzuheben. Die Zügellosigkeit des Voltairischen Witzes hat hier allerdings die Grenze weit überschritten. Gleichwohl hat auch dies seine gute Folgen gehabt. Dadurch daß er den historischen Theil der Bibel angriff; manche scheinbare oder wirkliche Widersprüche und Sonderbarkeiten in den Sagen und Erzählungen des alten und neuen Testaments aufdeckte; auf die Bemühungen der Exegeten und Theologen, selbst die offenbarsten Unmöglichkeiten und Ungereimtheiten zu erklären und zu vertheidigen, ein lächerliches Licht warf, ward er mit Ursache, daß man den historischen

Theil

Theil der Bibel von demjenigen, der wirklich als Quelle einer positiven Religion gelten kann, schärfer absonderte, das Dogma von der göttlichen Inspiration der biblischen Bücher strenger prüfte, die Anwendung desselben auf diese und jene einzelne biblische Bücher immer mehr einschränkte, es überhaupt ganz anders bestimte, und so nach und nach der biblischen Exegese eine andere Richtung gab, wobey die Bibel weniger den Sarkasmen eines Kopfes, wie Voltaire, ausgesetzt war.

Was übrigens Voltaire'n und seinen naturalistischen Zeitgenossen wegen ihrer Ausfälle auf die positive Religion auch noch zur Entschuldigung gereicht, ist, daß sie dabey nicht sowohl den Protestantismus, als vielmehr die katholische Religion und Kirche im Auge hatten. Der Contrast, der sich zwischen der Dummheit und dem Aberglauben des großen Haufens, der Mönche, und der niederen katholischen Geistlichkeit, in Frankreich, Italien, den Niederlanden, und zwischen der auf den höchsten Grad gestiegenen sittlichen Verdorbenheit der vornehmern Geistlichkeit und Stände in Paris fand, mußte jene Köpfe zu Ausfällen der Art reizen, um so mehr, da diese Witzeleyen über Religion und Bibel in den Zirkeln vorzüglich bewundert wurden, in denen sich Voltaire und seine Freunde herumtrieben.

Zweytens Voltaire zeigte durch sein Beyspiel auffallend, daß die Einführung nicht allein der Philosophie, sondern auch der wissenschaftlichen Literatur überhaupt in das große Publicum, nicht sowohl von der steifen systematischen Form, als vielmehr von der Art der Darstellung abhänge, daß man durch die-

diese zu interessiren und zu gefallen wisse. Er weckte also die Gelehrten, vornehmlich die deutschen Gelehrten, in diesem Puncte zur Nachahmung. Sie fiengen itzt auch an, mehr Fleiß auf Composition und Schreibart zu wenden, als sie bis dahin gethan hatten. Man bemerkt häufig bey den deutschen Schriftstellern aus der Periode, wo Voltaire's Ruhm am höchsten war, einen polemischen Ton und Sticheleyen gegen ihn. Das ist eben ein Beweis, daß sie ihm nachzueifern suchten, und die Ueberlegenheit, die er im Urtheile des gebildeten Publicums gewonnen hatte, durch das, was sie selbst leisteten, mindern wollten. Voltaire war in seiner Art ein treffliches Muster, wie man literarische Gegenstände popular, praktisch, und anziehend behandeln müsse. Er verband Zerstreuung, Unterhaltung und Belehrung des Lesers auf die angenehmste Art mit einander. Seinen historischen Arbeiten macht man den Vorwurf, daß er zuweilen die Geschichte in einen Roman verwandelt habe, und der Vorwurf ist nicht ungegründet. Hier ist aber von seinen Werken, und also auch von seinen historischen, nur als Producten des Genies und philosophischen Geistes die Rede, und es ist die Frage, wenn er sich um historische Wahrhaftigkeit und Gründlichkeit mehr bemüht hätte, ob er nicht dennoch alle Annehmlichkeiten seiner historischen Manier beybehalten haben würde.

Einer der vornehmsten französischen Naturalisten war d'Alembert, ein trefflicher geistvoller Schriftsteller, zugleich großer Physiker und Mathematiker, der auch einige Zeit sich in Berlin aufhielt, übrigens größtentheils zu Paris lebte. Er und Diderot waren die Hauptunternehmer der großen französischen En-

Encyklopädie, dieses berühmten Werkes, zu welchem sich damals die besten Köpfe Frankreichs vereinigten, und das für die Französische Litteratur, für den Geschmack und die wissenschaftlichen Studien der Französischen Nation, und vornehmlich für die philosophische, moralische, politische, und religiöse Denkart derselben von den entscheidensten Folgen gewesen ist. Man wollte in diesem Werke die wichtigsten Materien aus allen Disciplinen alphabetisch zusammenstellen; einzelne Artikel wurden besondern Gelehrten zur Ausarbeitung übertragen; und es ist nicht zu leugnen, daß viel Gutes und Vortreffliches darin geleistet ist. Die philosophischen Artikel sind aber fast sämtlich in dem einseitigen naturalistischen Geiste und Tone geschrieben, der die Urheber des Werkes beseelte. Sie zwecken darauf ab, den Katholicismus nicht bloß, sondern Alles, was positive Religion heißt, zu untergraben. D'Alembert und Diderot wählten in diesem Fache zu ihren Mitarbeitern keine andere, als solche, von denen sie wußten, daß sie mit ihnen einstimmig dächten; und man hat daher nicht Unrecht, wenn man den heutigen Verfall der Religion und Sittlichkeit in Frankreich bey den vornehmern und gebildetern Ständen größtentheils den sogenannten Encyklopädisten zuschreibt. Wie leidenschaftlich und selbst wie unedel sie in dem Stücke verfuhren, davon kann ein Beweis seyn, daß sie in einem Artikel Feuilles eine Stelle aus einem Werke Bonnet's einrückten, und statt der Wörter Dieu, Providence, die naturalistischer klingenden Nature, Loix generales, unterschoben, also aus Haß gegen die positive Religion offenbare Falsarii wurden.

Für die Geschichte der Philosophie ist bey der Französischen Encyklopädie am interessantesten der Ge-

sichtspunct, woraus D'Alembert und Diderot den Zusammenhang der Wissenschaften und Künste betrachteten und darstellten. Ihre Ideen darüber sind entwickelt in dem Discours preliminaire der Encyklopädie. Dieser enthält zwey Theile, deren einer die Genealogie der Wissenschaften, der andere die philosophische Geschichte der Fortschritte des menschlichen Geistes seit der Wiederherstellung der Wissenschaften zu Gegenständen haben. Vom Baco von Verulam hat D'Alembert nur die encyklopädische Ordnung der menschlichen Erkentnisse entlehnt, nicht aber seine Vorstellungsart von der Genealogie der Wissenschaften, die ihm eigen ist; daher man ihn insofern mit Unrecht eines am Baco begangenen Plagiats beschuldigt hat.

Die menschliche Erkentniß besteht zunächst und vornehmlich aus Ideen, welche wir unmittelbar durch die Sinne empfangen haben, und aus der Verbindung und Vergleichung dieser Ideen. Die letztere wird im Allgemeinen Philosophie genannt, und begreift auch die Mathematik in sich. Die Scheidung beyder in ihre einzelnen Zweige gehört für die Encyklopädie selbst. Diese Vergleichung, Annäherung und Verbindung der unmittelbaren Ideen ist die erste Operation der Reflexion. Aber die Erkentnisse, welche wir durch die Vereinigung der primitiven Ideen gewinnen, sind nicht die einzigen, deren der menschliche Verstand fähig ist. Es giebt noch eine andere Gattung von Reflexionserkentnissen. Diese bestehn aus Ideen, welche wir uns selbst bilden, indem wir uns ähnliche Wesen mit denen, welche die Gegenstände unserer directen Erkentnisse ausmachen, einbilden oder zusammensetzen. Dies nennen wir

Nach-

Nachahmung der Natur, die den Alten so bekant war und von ihnen so lebhaft empfohlen wurde.

Da die unmittelbaren Ideen, welche uns am lebhaftesten reizen, auch diejenigen sind, deren Andenken wir am leichtesten bewahren; so sind es auch eben diese, welche wir durch die Nachahmung ihrer Gegenstände in uns am liebsten wieder zu erwecken suchen. Wenn die angenehmen Objecte uns in der Wirklichkeit mehr rühren, als in der bloßen Vorstellung, so wird das, was sie im letztern Falle an Annehmlichkeit verlieren, auf gewisse Weise durch diejenige Annehmlichkeit ersetzt, die aus dem Vergnügen der Nachahmung entspringt. In Ansehung der Objecte aber, die in der Wirklichkeit nur traurige, schmerzliche, beunruhigende Empfindungen verursachen würden, ist umgekehrt die Nachahmung angenehmer, als die Objecte selbst; weil diese uns in die angemessene Entfernung versetzt, wo wir das Vergnügen einer Gemüthsbewegung empfinden, ohne die in der Wirklichkeit damit verbundene Beschwerde. Erkentnisse dieser Art, die auf der Nachahmung der schönen Natur beruhen, sind alle Künste des Schönen, sowohl die bildenden, als die redenden.

Sehr fein sind die Bemerkungen D'Alembert's über den Ursprung des Ranges, welchen die Künste und Wissenschaften des Schönen vor den mechanischen Künsten im Urtheile der Menschen und in der bürgerlichen Gesellschaft insbesondre gewonnen haben. Man kann den Namen Kunst überhaupt einem jeden Systeme von Kentnissen beylegen, die sich möglicherweise auf Regeln bringen lassen, welche bestimt, unveränderlich, und von dem Eigensinne und

Vorurtheile der Individuen unabhängig sind. In diesem Sinne könte man mit Recht sagen, daß mehrere unserer Wissenschaften von der praktischen Seite betrachtet Künste sind. Aber so wie es Regeln giebt für die Operationen des Verstandes oder der Seele; so giebt es sie auch für die Thätigkeiten des Körpers, d. i. für diejenigen, welche auf die äußern Körper beschränkt, nur der Hand bedürfen, um ausgeübt zu werden. Daher rührt die Unterscheidung der Künste in freye (liberale) und mechanische, und die Superiorität, welche man jenen über diese einräumt. Diese Superiorität ist ohne Zweifel in mehrfacher Hinsicht ungerecht. So lächerlich inzwischen Vorurtheile seyn mögen; so ist doch unter ihnen keines ganz ohne Grund, oder, um es richtiger auszudrücken, keines ohne eine Veranlassung seines Ursprungs. Die Philosophie ist zuweilen nicht im Stande, die Misbräuche zu verbessern; aber sie kann doch stets ihre Quellen entdecken.

Da die körperliche Stärke das erste Princip war, was das Recht aller Menschen auf Freyheit und Gleichheit unnütz gemacht hat, so haben sich die Schwächern, deren Zahl immer die größte ist, mit einander vereinigt, um jenes Princip zu unterdrücken. Sie haben also mit Hülfe der Gesetze und verschiedener Arten von Statsverfassungen eine vertragsmäßige Ungleichheit eingeführt, so daß die körperliche Stärke aufhörte das Herschaftsprincip zu seyn. Sobald diese letzte Ungleichheit gesichert war, und die Menschen sich aus vernünftigen Gründen zu ihrer Erhaltung vereinigt hatten, unterließen sie doch nicht ihr insgeheim entgegenzuarbeiten, vermöge des Triebes nach Superiorität, welchen nichts in den Menschen vertilgen

gen kann. Sie suchten also eine Art von Entschädigung in einer weniger willkührlichen Ungleichheit; und da die körperliche Stärke, durch die Gesetze gebunden, ihnen kein Mittel der Superiorität mehr darbieten konte; so wurden sie genöthigt, die Verschiedenheit der geistigen Talente als ein Princip der Ungleichheit anzunehmen, das natürlicher, der Ruhe günstiger, und der menschlichen Gesellschaft nützlicher war. Dadurch rächte sich der edelste Theil unsers Wesens gewissermaßen wegen der Vorzüge, die der schlechtere Theil desselben usurpirt hatte; und die geistigen Talente wurden allgemein, als an Superiorität über die körperlichen Anlagen erhaben anerkant. Die mechanischen Künste, abhängig von der Handarbeit, und, wenn man sich so ausdrücken darf, einer Art von Routine unterjocht, wurden denjenigen Menschen überlassen, welche das Vorurtheil in die niedrigste Classe versetzte. Die Armuth, welche diese Menschen zwang, sich solchen Arbeiten zu widmen, öfter als ihr Geschmack und ihr Genie sie dazu leiteten, wurde hernach ein Grund, sie zu verachten: so sehr schadet die Armuth Allem, womit sie sich vergesellschaftet.

Die freyen Thätigkeiten des Geistes wurden dagegen der Antheil derer, die sich in dieser Hinsicht am meisten von der Natur begünstigt wähnten. Inzwischen wird doch der Vorrang, welchen die liberalen Künste vor den mechanischen gewonnen haben, durch die Anstrengung des Geistes, welche jene voraussetzen, und durch die Schwierigkeit, sich darin hervorzuthun, reichlich durch den weit größern Nutzen aufgewogen, welchen die letzteren meistens der Menschheit gewähren. Dieser Nutzen selbst ist Ursache ge-

worden, daß man sie auf eine bloß maschinenmäßige Thätigkeit zurückgebracht hat, um ihre Ausübung einer größeren Zahl von Menschen zu erleichtern. Gleichwohl darf die bürgerliche Gesellschaft, wenn sie auch mit Recht die großen Genies verehrt, denen sie ihre Aufklärung verdankt, doch nicht die Hände herabwürdigen und verachten, welche ihr dienen. Die Entdeckung des Compasses ist dem menschlichen Geschlechte nicht minder vortheilhaft gewesen, als es für die Physik die Erklärung der Eigenschaften der Magnetnadel seyn würde. Auch ist nicht zu vergessen, daß, wenn man das Princip des Unterschiedes der mechanischen und freyen Künste an sich selbst erwägt, es eine Menge Gelehrte giebt, deren Wissenschaft eigentlich nichts weiter, als eine mechanische Kunst, ist, und daß zwischen einem Kopfe mit Kentnissen ohne Ordnung, Verbindung und Brauchbarkeit angefüllt, und dem Instincte eines bloß mechanischen Handwerkers gar kein wesentlicher Unterschied obwaltet.

Die Verachtung, welche man gegen die mechanischen Künste hegt, scheint ihren Einfluß sogar bis auf die Erfinder derselben erstreckt zu haben. Die Namen dieser Wohlthäter des menschlichen Geschlechts sind fast sämtlich unbekant; während die Geschichte der Eroberer, der Verwüster desselben, weltkundig geworden ist. Und doch muß man vielleicht gerade bey den mechanischen Künstlern die bewundernswürdigsten Proben des menschlichen Scharfsinns, der Geduld und der Hülfsmittel des menschlichen Geistes suchen. Freylich sind die meisten Künste nur nach und nach erfunden worden, und es waren wohl mehr Jahrhunderte dazu erforderlich, um z. B. die

die Uhren zu dem Grade der Vollkommenheit zu bringen, welchen sie gegenwärtig erreicht haben. Aber ist nicht derselbe Fall bey den Wissenschaften? Wie viele Entdeckungen, die ihre Urheber unsterblich gemacht haben, waren nicht durch die Forschungen der vorhergegangenen Jahrhunderte vorbereitet, oft bis zur Vollendung hingeführt, so daß es nur noch Eines Schrittes weiter bedurfte, um sie wirklich zu vollenden? Und warum sollten auch nur diejenigen, die einzelne Verbesserungen und Vervollkommnungen des Uhrwerks erfanden, nicht eben so viel Anspruch auf unsere Achtung haben, wie diejenigen, die nach und nach die Algebra vervollkomneten? Ausserdem, wenn man anders einsichtsvollen Männern Glauben beymessen will, welche die Verachtung, die der große Haufen gegen die mechanischen Künste hegt, nicht abgehalten hat, sie zu studiren; so giebt es so zusammengesetzte Maschinen, deren Theile so sehr von einander gegenseitig abhängen, daß es kaum glaublich ist, die Erfindung derselben sey nicht das Werk eines einzigen Kopfes gewesen. Ein so seltenes Genie, dessen Namen in der Vergessenheit begraben liegt, hätte es nicht verdient, an die Seite der kleinen Zahl schöpferischer Geister gesetzt zu werden, die uns in den Wissenschaften neue Bahnen und Aussichten gebrochen und eröffnet haben?

Von den liberalen Künsten, die man auf Principien zurückgeführt hat, werden diejenigen, welche die Nachahmung der Natur zum Gegenstande haben, schöne Künste genannt, weil das Vergnügen ihr vornehmster Zweck ist. Dies ist jedoch nicht das einzige Merkmal, welches sie von den nothwendigeren oder nützlicheren freyen Künsten, wie die Gramma-

 tik,

tik, die Logik, und die Moral absondert. Die letzteren haben feste und allgemein geltende Regeln, die jeder Mensch einem Andern mittheilen kann; anstatt daß die Ausübung der schönen Künste vorzüglich in einer Erfindung besteht, die ihre Gesetze nur vom Genie empfängt. Die Regeln, welche man über die Künste dieser Gattung festgestellt hat, betreffen eigentlich nur den mechanischen Theil derselben; sie bringen ohngefähr dieselbe Wirkung mit dem Teleskop hervor, sie helfen nur denen, die sehen können.

Aus allem Bisherigen erhellt, daß die verschiedenen Arten, wie unser Verstand auf die Objecte wirkt, und der verschiedene Nutzen, welchen er von diesen Objecten selbst zieht, das erste sich uns darbietende Mittel ist, um im Allgemeinen unsere Kentnisse von einander zu unterscheiden. Es bezieht sich hier Alles auf unsere Bedürfnisse, diese mögen nun schlechthin nothwendig seyn, oder auf Convenienz und Vergnügen, oder auf Gewohnheit, Eigensinn und Laune beruhen. Je entfernter die Bedürfnisse sind, oder je schwerer zu befriedigen, desto langsamer kommen die Kentnisse, die ihre Befriedigung voraussetzt, in der Geschichte der Künste und Wissenschaften zum Vorschein. Welche Fortschritte würde nicht die Arzneykunde auf Kosten der bloß speculativen Wissenschaften gemacht haben, wenn sie eben der Gewißheit fähig wäre, wie die Geometrie? Es giebt aber auch noch andere sehr ausgezeichnete Merkmale des Unterschieds in der Art, wie unsre Kentnisse uns afficiren, und in den verschiedenen Urtheilen, welche unsere Seele über ihre Ideen fällt. Diese Urtheile werden mit den Namen Evidenz, Gewißheit, Wahrscheinlichkeit, Gefühl und Geschmack belegt.

Die Evidenz komt strenge genommen nur solchen Ideen zu, deren Verbindung der Verstand auf einmal einsieht und begreift; die Gewißheit solchen, deren Verbindung nur mit Hülfe einer gewissen Zahl Zwischenideen eingesehen und begriffen werden kann; oder, was hiermit einerley ist, solchen Sätzen, deren Identität mit einem an und für sich selbst evidenten Principe nur durch einen längern oder kürzern Umweg entdeckt werden mag. Aus diesen Bestimmungen folgt, daß nach der Natur des menschlichen Verstandes dasjenige, was für den Einen evident ist, zuweilen für einen Andern nur gewiß seyn würde.

Man könte auch die Wörter Evidenz und Gewißheit noch in einem andern Sinne nehmen, und sagen, daß die erstere ein Resultat der bloßen Operationen des Verstandes sey, und sich auf metaphysische und mathematische Erkentnisse beziehe; die andere aber mehr physikalischen Gegenständen angehöre, deren Erkentniß die Frucht eines beständigen und unveränderlichen Verhältnisses unserer Sinne ist.

Die Wahrscheinlichkeit betrifft vorzüglich historische Thatsachen, und überhaupt alle vergangene, gegenwärtige und künftige Begebenheiten und Ereignisse, die wir einer Art von Zufalle zuschreiben, weil wir ihre Ursachen nicht mit Zuverlässigkeit herauszubringen vermögen. Derjenige Theil dieser Erkentniß, welcher das Gegenwärtige und Vergangene zum Objecte hat, ob er sich gleich auf das bloße historische Zeugniß gründet, bewirkt doch oft in uns eine eben so starke Ueberzeugung, wie diejenige ist, die aus Axiomen entspringt. Das Gefühl ist von

zwey-

zweyerley Gattung. Das eine für moralische Wahrheiten geeignet nennt man Gewissen; es ist eine Folge des natürlichen Gesetzes und der Ideen, welche wir vom Guten und Bösen haben. Man könnte es die Evidenz des Herzens nennen; denn so verschieden es auch von der Evidenz des Verstandes ist in Ansehung speculativer Wahrheiten, so beherscht es doch unsern Geist mit derselben Gewalt. Die andere Gattung des Gefühls wird besonders afficirt durch die Nachahmung der schönen Natur, und das, was man Schönheit der Darstellung und des Ausdrucks nennt. Es faßt mit Entzücken die erhabene frappirende Schönheit; es entwickelt und entdeckt mit Feinheit die verborgene; es verschmäht und verbannt Alles, was nur den Schein des Schönen hat. Oft spricht es strenge Urtheile aus, ohne sich die Mühe zu geben, daß es die Gründe derselben aus einander setzte, weil diese Motive aus einer Menge von Ideen hervorgehen, die sich nicht gleich auf der Stelle angeben und noch weniger Andern mittheilen lassen, welche vielleicht dafür gar keine Empfänglichkeit haben. Dieser Art des Gefühls verdanken wir insbesondre den Geschmack und das Genie. Beyde gehen darin von einander ab, daß das Genie ein Gefühl ist, welches erzeugt, schafft, und bildet, der Geschmack hingegen ein Gefühl, welches über das Erzeugte, Geschaffene und Gebildete urtheilt.

Nach der Erörterung des successiven Ursprungs und der Verbindung der Künste und Wissenschaften läßt d'Alembert die encyklopädische Anordnung derselben folgen, wobey der vom Baco von Verulam entworfene Arbor Scientiarum zum Grunde liegt, nur mit

mit manchen Abänderungen im Einzelnen. Diese encyklopädische Anordnung, verglichen mit denjenigen, die in unseren Zeiten entworfen sind, hat sehr große Mängel und Fehler, was auch ohne weitere Kritik aus der ersten Ansicht derselben erhellt. Den Beschluß des ganzen Discours preliminaire de l'Encyclopedie macht eine Uebersicht der vornehmsten Veränderungen in dem neuern Zustande der Wissenschaften und Künste seit Baco *).

Mit der Einleitung in die Encyklopädie und dem wissenschaftlichen Plane derselben hängt eine ausführliche Abhandlung d'Alemberts unter dem Titel: Elemens de philosophie, worin er die Principien seiner eigenen philosophischen Vorstellungsart vorgetragen hat, auf's genaueste zusammen. Den Inhalt dieser will ich also etwas näher charakterisiren **).

Die Philosophie überhaupt ist nach d'Alembert die Anwendung der Vernunft auf verschiedene Gegenstände, auf welche sie angewandt werden kann. Die Elemente der Philosophie dürfen also nur, aber müssen auch die Grundprincipien aller menschlichen Erkentnisse enthalten. Diese Erkentnisse sind von dreyfacher Art; sie bestehn entweder aus Thatsachen, oder aus Gefühlen, oder aus Resultaten der Reflexion. Die leztere Art schließt sich einzig und von

*) S. auch d'Alembert's Melanges de Litterature, d'Histoire et de philosophie; nouv. edit. Tomes V. Amsterd. 1760. 8. wo der Discours preliminaire de l'Encyclopedie an der Spitze des ersten Bandes steht. Angehängt ist eine Explication détaillée du Systeme des connaissances humaines von Diderot.

**) Ibid. T. IV.

von allen Seiten der Philosophie an; die beyden andern nähern sich dieser nur unter einigen Gesichtspuncten, aus welchen man sie betrachten kann. Die Wissenschaft der Thatsachen der Natur ist einer der großen Gegenstände des Philosophen; nicht um zu ihrer ersten und obersten Ursache hinaufzusteigen, was fast immer unmöglich ist; sondern um sie zu verbinden, zu vergleichen, in Classen zu ordnen, die einen durch die anderen zu erklären, und ihren Gebrauch im wirklichen Leben zu zeigen. Die Wissenschaft der historischen Thatsachen steht mit der Philosophie von zwey Seiten in Verknüpfung, durch die Principien, welche bey der historischen Gewißheit zum Grunde liegen, und durch den Nutzen, welcher sich aus der Geschichte ziehen läßt. Die Menschen, welche auf der Schaubühne der Welt auftreten, werden von dem Weisen als Zeugen gewürdigt, oder als Schauspieler beurtheilt; er studirt das moralische Universum, wie das physische, ohne von Vorurtheilen geblendet zu werden.

Die Wahrheiten des Gefühls gehören für den Geschmack, oder die Moral, und unter diesen beyden Gesichtspuncten bieten sie der philosophischen Betrachtung wichtige Gegenstände dar. Die Principien der Moral sind mit dem allgemeinen Systeme der bürgerlichen Gesellschaft genau verbunden, zum gemeinschaftlichen Wohle des Ganzen und der Theile, aus welchen dieses zusammengesetzt ist. Die Natur, welche wollte, daß die Menschen in Gesellschaft leben sollten, hat sie von der Mühe befreyt, die Regeln, nach denen sich ihr gegenseitiges Betragen richten muß, durch Räsonnement zu suchen; sie läßt sie dieselben durch eine Art von Inspiration erkennen, und

und gewährt ihnen ein inneres Vergnügen, wenn sie sie befolgen, so wie sie antreibt, die Gattung fortzupflanzen durch die Lust, die sie damit verbindet. Sie führt den grossen Haufen durch den Reitz des Eindrucks, die einzige Impulsion, die ihr angemessen ist. Aber sie überläßt es dem Weisen, in ihre Absichten einzudringen. Während andere Menschen sich auf die Empfindungen einschränken, welche die Natur ihnen gegen ihres Gleichen verliehen hat; beobachtet und untersucht der Weise die innige Verbindung dieser Gefühle mit seinem eigenen Interesse; er offenbart sie eben diesen Menschen, die sie nicht erkannten, und knüpft dadurch die Bande noch fester, welche sie vereinigen.

Einer ähnlichen Analyse unterwirft er die Wahrheiten des Gefühls, die sich auf Gegenstände des Geschmacks beziehen. Aufgeklärt durch eine subtile und gründliche Metaphysik, unterscheidet er die allgemeinen Principien des Geschmacks, die bey allen Völkern gleich sind, von denen, die durch den Charakter, das Genie, und den Grad der Empfindlichkeit der Nationen oder Individuen modificirt werden. Durch diese Unterscheidung sondert er das wesentliche Schöne von dem conventionellen. Gleich ferne von einer mechanischen principienlosen Entscheidung, und einer zu spitzfindigen Discussion, treibt er die Analyse des Gefühls nur so weit, wie sie gehen kann. Er studirt den Eindruck, welche schöne oder für schön gehaltene Gegenstände auf ihn machen, giebt sich und Andern davon Rechenschaft, und wenn er, so zu reden, sein Vergnügen mit seiner Vernunft in Einstimmung gebracht hat, so beklagt er ohne Anmaßung, und ohne Bestreben, sie gleichsam mit Gewalt zu über-

überzeugen, diejenigen, denen durch die Natur, oder durch die Gewohnheit eine andere Art zu empfinden zu Theile geworden ist.

Da die Philosophie Alles umfaßt, was zum Bezirke der Vernunft gehört, und die Vernunft mehr oder weniger ihre Herschaft über alle Gegenstände unserer natürlichen Erkentniß ausdehnt; so folgt, daß man von den Elementen der Philosophie nur eine einzige Gattung von Erkentnissen ausschließen müsse, nehmlich diejenigen, welche mit der geoffenbarten Religion zusammenhängen. Diese sind den menschlichen Wissenschaften durchaus fremde, nach ihrem Inhalte, Charakter, und selbst nach der Art der Ueberzeugung, welche sie in uns bewirken. Mehr, wie Pascal bemerkt, für das Herz bestimt, als für den Verstand, verbreiten sie das lebendige ihnen eigenthümliche Licht nur in einer Seele, die schon durch göttlichen Einfluß vorbereitet ist. Der Glaube, sagt d'Alembert spottend, ist ein sechster Sinn, den der Schöpfer nach Willkühr den Menschen gewährt oder verweigert; und in eben dem Grade, in welchem die erhabenen Wahrheiten der Religion über die trocknen speculativen der menschlichen Wissenschaft erhaben sind, in eben diesem erhebt sich auch der innere übernatürliche Sinn, mit welchem auserwählte Menschen jene Wahrheiten fassen, über den groben und gemeinen, wodurch jeder andere Mensch die philosophischen Wahrheiten erkennt.

Wenn inzwischen die Philosophie nicht eine entweihende räuberische Hand an die Gegenstände der Offenbarung legen darf; so kann und muß sie doch die Gründe unsers Glaubens prüfen. Die Princi-

pien

pien dieses Glaubens sind in der That dieselben mit denen, welche der historischen Gewißheit zum Fundamente dienen, nur mit dem Unterschiede, daß in Sachen der Religion die Zeugnisse, welche die Basis davon sind, einen Grad der Evidenz und Kraft haben müssen, welche der Wichtigkeit und Erhabenheit ihrer Gegenstände entsprechen. Der Vernunft gebührt es also, hier Regeln der Kritik festzusetzen, um alle schwache Beweise zu entfernen; diejenigen, welche alle Religionen für sich benutzen könten, von denen zu trennen, die nur der einzig wahren angemessen sind; endlich den wahren Beweisen die Stärke und Deutlichkeit zu geben, deren sie nur empfänglich seyn mögen. **Auf diese Weise kehrt der Glaube in das Gebiet der Philosophie zurück, wiewohl nur — um eines desto sicherern Triumpfs zu genießen.**

Die Gegenstände der **Elemente der Philosophie** reducirt **d'Alembert** auf vier Hauptbegriffe, **Raum, Zeit, Verstand, und Materie.** Die Geometrie bezieht sich auf den Raum; die Astronomie und Geschichte auf die Zeit; die Metaphysik auf den Verstand; die Physik auf die Materie; die Mechanik auf den Raum, die Zeit und die Materie zugleich; die Moral auf den Verstand mit der Materie verbunden, d. i. auf den Menschen; die schönen Wissenschaften und die Künste beziehen sich endlich auf den Geschmack und die Bedürfnisse des Menschen. So verschieden auch diese Wissenschaften unter einander seyn mögen, sowohl in Ansehung ihres Umfangs, als ihrer Natur, so giebt es doch nichts desto weniger allgemeine Gesichtspuncte, aus welchen ihre Elemente behandelt werden müssen. Es giebt eben-

so auch merkwürdige Unterschiede in der Art, jene allgemeinen Gesichtspuncte auf die Elemente jeder besonderen Wissenschaft anzuwenden.

Die Wahrheiten, welche die Elemente der Philosophie ausmachen, sind zweyerley: erstlich diejenigen, welche das erste Glied der unermeßlichen Kette aller Erkentnisse bilden; zweytens diejenigen, welche den Vereinigungspunct mehrer Zweige dieser Erkentnisse abgeben. Die Wahrheiten der ersten Gattung haben das unterscheidende Merkmal, daß sie von keiner anderen abhängen, und ihre Beweise selbst mit sich führen. D'Alembert will unter ihnen nicht die sogenannten Axiome verstanden wissen, die meistens identische Sätze sind, durch welche man in der Erkentniß nicht einen Schritt weiter komt. Für die wahren Principien, von denen man ausgehen müsse, erklärt er einfache allgemein anerkannte Thatsachen, die nicht wiederum andere Thatsachen voraussetzen, die man folglich nicht weiter erklären oder ihrer Existenz nach bestreiten kann; in der Physik z. B. die alltäglichen Phänomene, welche Jedermann wahrnimt; in der Geometrie die in die Sinne fallenden Eigenschaften der Ausdehnung, in der Mechanik die Undurchdringlichkeit der Körper, als Quelle ihrer gegenseitigen Thätigkeit; in der Metaphysik das Resultat unserer Sensationen; in der Moral die ursprünglichen allen Menschen gemeinschaftlichen Neigungen und Gefühle. Demnach ist die Philosophie keinesweges bestimt, sich in die allgemeinen Eigenschaften des Daseyns und der Substanz, in unnütze Untersuchung abstracter Begriffe, in willkührliche Distinctionen und endlose Nomenclaturen zu verlieren. Sie ist entweder eine Wissenschaft von Thatsachen, oder — von Chimären.

Alle

Alle unsere Ideen hält d'Alembert für ursprünglich einfache; aber in einem eigenen Sinne. Denn so zusammengesetzt auch ein Object seyn mag, so ist doch die Operation, wodurch wir dasselbe begreifen, nur Eine; so daß folglich es eine einzige einfache Thätigkeit ist, wenn wir uns einen Begriff von einem Körper bilden, als einer Substanz, die zugleich ausgedehnt, undurchdringlich ist, und Figur und Farbe hat. Man muß deßwegen über den Grad der Einfachheit der Ideen nicht nach der Natur der Thätigkeiten des Verstandes urtheilen; vielmehr ist es die Einfachheit des Objects, die hier entscheidet; und diese Einfachheit wird nicht bestimt durch die geringe Zahl der Theile des Objects, sondern durch die Zahl der Eigenschaften, welche man dabey betrachtet. Sollte folglich auch der Raum aus Theilen zusammengesetzt, und kein einfaches Wesen seyn; so ist doch die Idee, welche wir davon haben, eine einfache Idee, weil alle Theile des Raums von derselben Beschaffenheit sind, folglich die partiellen Ideen, welche die Vorstellung des Raumes enthält, auch einander völlig gleich sind. Eben so verhält es sich mit der Vorstellung der Zeit. Die Idee des Körpers hingegen ist zusammengesetzt, weil sie die verschiedenen und trennbaren Ideen der Undurchdringlichkeit, der Figur und Ausdehnung in sich schließt.

Man kann die einfachen Ideen nach zwey Hauptgattungen ordnen. Die erste Gattung befaßt die abstracten Begriffe. Die Abstraction ist in der That nichts anders, als die Thätigkeit, wodurch wir an einem Objecte eine besondre Eigenschaft erwägen, ohne auf die anderen Eigenschaften aufmerksam zu seyn; dergleichen sind die schon er-

wähnten Ideen der Ausdehnung und der Dauer, der Existenz, der Sensation u. a. Die zweyte Gattung der einfachen Ideen enthält die primitiven, welche wir ursprünglich durch die Sinne erwerben, wie die Vorstellungen der besonderen Farben, des Kalten, des Warmen u. w.

Man kann eine einfache Idee nicht besser darstellen, als durch das Wort, welches sie bezeichnet. Eine Definition würde sie nur verdunkeln. Aber alle Begriffe, die mehr einfache Ideen in sich schließen, müssen definirt werden, geschähe es auch nur, um diese Ideen daraus zu entwickeln. So werden z. B. in der Mechanik weder der Raum, noch die Zeit, definirt werden dürfen, wohl aber die Bewegung, weil die Idee der Bewegung die Ideen des Raumes und der Zeit in sich faßt. Die einfachen Ideen, welche zu einer Definition gehören, müssen denn so von einander unterschieden werden, daß man keine derselben wegnehmen kann, ohne die Definition unvollständig zu machen. Hierauf muß man vorzüglich achtsam seyn, damit nicht Andere für zwey verschiedene Begriffe halten, was individuell nur ein und derselbe Begriff ist. Nach diesem Principe wird eine Definition um so deutlicher seyn, vorausgesetzt daß an dem Uebrigen nichts vermißt wird, je kürzer sie ist; man kann sogar, um sie noch mehr abzukürzen, zusammengesetzte Ideen in dieselbe aufnehmen, nur müssen sie vorher erklärt oder an und für sich selbst leicht erklärbar seyn. Ueberhaupt dient eine leicht verständliche Kürze mehr als man glaubt, zur Deutlichkeit; sie unterscheidet sich nicht von der Precision, welche darin besteht, nur solche Ideen zu gebrauchen, die nothwendig sind, sie in eine schickliche

Ord-

Ordnung zu bringen, und sie angemessen auszudrücken.

Die meisten Philosophen behaupten, der Zweck der Definitionen sey, die Natur der definirten Objecte selbst zu erklären. Soll diese Behauptung einen Sinn haben, so fällt sie mit der obigen zusammen, welche letztere jedoch viel weniger zweydeutig ist. In der That sind wir nicht bloß in Ansehung der Natur jedes besondern Dinges als solchen unwissend; sondern wir wissen auch nicht einmal, was die Natur eines Dinges als solche sey. Die Natur der Dinge in ihrer Beziehung zu uns betrachtet ist bloß die Entwickelung der einfachen Ideen, welche in den Begriffen liegen, die wir uns von diesen Dingen machen. Der berühmte Streit der Realisten und Nominalisten war daher ein bloßer Wortstreit. Die Definitionen sind weder bloß real, noch bloß nominal; sie sind mehr als bloße Namenerklärungen, und weniger als Sacherklärungen; sie erklären die Natur des Gegenstandes, wie wir denselben uns vorstellen und begreifen; aber nicht, wie er ist.

Von Principien unserer Erkenntniß können wir nun reden, sofern diese von gewissen Vorstellungen und Begriffen anhebt. An sich mögen diese den Namen der Principien nicht verdienen; sie sind vielleicht sehr entfernte Folgerungen aus andern allgemeinern Principien, die ihre sublimité unsern Blicken entzieht. Wir müssen nicht die ersten Bewohner des Meergestades nachahmen, die, weil sie keine Grenze des Meers erblickten, sich einbildeten, daß es keine habe.

Was die Wahrheiten betrifft, welche die Vereinigungspuncte der verschiedenen Glieder in der Kette der wissenschaftlichen Erkentnisse ausmachen; so sind diese nicht Principien, weder an sich selbst, noch in Beziehung zu uns, weil sie die Resultate mehr anderer Wahrheiten sind. Sie gehören aber doch zu den philosophischen Elementen durch die große Zahl der Wahrheiten, die aus ihnen wiederum hervorgehen, und können in dieser Hinsicht als Principien vom zweyten Range betrachtet und behandelt werden. Man wird diese Principien an einem doppelten Merkmale erkennen: sofern sie eine große Zahl einzelner Wahrheiten unter sich befassen, und selbst wiederum von zwey oder mehr primitiven Wahrheiten abhängig sind. Bemerkt man diese Abhängigkeit nicht gleich auf den ersten Blick, so läßt sich das Intervall durch einige Wahrheiten ausfüllen, die zur Bewirkung der Verbindung bestimt sind, und die sie zwar nicht unmittelbar berühren dürfen, aber doch in eine angemessene Distanz gestellt sind, um dem Verstande den Uebergang von den secundären zu den primitiven Principien zu erleichtern. Jene Wahrheiten, welche die ersten Principien mit denen des zweyten Ranges verbinden, werden gewöhnlich einige andere Wahrheiten unter sich fassen in collateralen Zweigen, und dadurch leicht für solche zu erkennen seyn, welche man vorzugsweise in den Elementen der Philosophie zu gebrauchen hat.

Bey der popularen Logik, die d'Alembert nun vorträgt, will ich nicht verweilen; aber seine Idee von der Metaphysik, da sie in den philosophischen Artikeln der Encyklopädie zum Grunde liegt, ist einer kurzen Charakteristik nicht unwerth.

Un-

Unsere Ideen sind das Princip unserer Erkentniß, und diese Ideen selbst haben abermals ihr Princip in unseren Sensationen. Dies ist ein Factum der Erfahrung. Wie vermögen aber die Sensationen unsere Ideen hervorzubringen? Das ist die erste Frage, welche der Philosoph sich vorzulegen hat, und auf deren Untersuchung und Beantwortung das System der philosophischen Elemente zunächst gerichtet ist. Die Theorie vom Ursprunge unserer Ideen gehört also der Metaphysik an; sie ist einer ihrer vornehmsten Gegenstände; und vielleicht sollte sie sich ganz hierauf einschränken. Fast alle übrige Probleme, die sie aufzulösen strebt, sind unauflöslich oder frivol; sie sind bloß Nahrung des esprits téméraires, ou des esprits faux. Man darf sich deswegen gar nicht darüber wundern, wenn so viel spitzfindige Fragen, die immer von neuem aufgeworfen und verhandelt, nie gelöst wurden, bey allen guten Köpfen jene Wissenschaft, die man Metaphysik, als leer an Inhalte und voll Zänkereyen, verächtlich gemacht haben. Gegen diese Verachtung würde sie gesichert gewesen seyn, wenn sie sich innerhalb ihrer natürlichen Schranken gehalten, und nicht nach Erkentnissen zu streben sich angemaaßt hätte, die sie entweder nicht erreichen kann, oder welche zu erwerben nicht der Mühe werth war. Man kann in einem gewissen Verstande von der Metaphysik sagen: Daß entweder Jedermann sie weiß, oder Niemand; oder, um es genauer auszudrücken, daß Jedermann die Metaphysik nicht weiß, die Niemand wissen kann. Es geht mit metaphysischen Systemen, wie mit Theaterstücken. Die Wirkung ist verfehlt, wenn sie nicht allgemein ist. Das Wahre in der Metaphysik gleicht dem Wahren in

Sachen des Geschmacks; es ist ein Wahns, wovon der Verstand jedes Menschen den Keim in sich trägt, dem zwar die meisten Menschen keine Aufmerksamkeit widmen, das sie aber anerkennen, sobald man es ihnen zeigt. Es scheint, daß Alles, was man aus einem guten metaphysischen Buche lernt, nur eine Art von Erinnerung an das ist, was unsere Seele bereits gewußt hat. Die damit verbundene Dunkelheit fällt immer dem Schriftsteller zur Schuld, weil die Wissenschaft, welche er lehren will, keine andere Sprache, als die Sprache des gemeinen Lebens hat. Man kann auf gute metaphysische Schriftsteller anwenden, was von guten Schriftstellern oft gesagt ist: es ist Niemand, der, indem er sie liest, nicht glaubt, eben so über die Dinge reden zu können, wie sie. Wenn inzwischen alle Menschen die Anlage haben, metaphysische Theorieen zu verstehen, so haben nicht alle die Anlage, sie aufzustellen und Andre dadurch zu belehren.

Das Verdienst, wahre und einfache Begriffe mit Leichtigkeit dem Verstande Anderer beyzubringen, ist viel größer, als man denkt, weil die Erfahrung uns zeigt, wie selten es sey. Richtige metaphysische Ideen sind gemeine Wahrheiten, die Jeder faßt, die aber wenig Menschen das Talent haben, zu entwickeln; so schwer ist es, bey was für Materien es auch seyn möge, sich das eigen zu machen, was Jedermann angehört.

Die Untersuchung der Thätigkeit des Geistes, wodurch derselbe von den Sensationen zur Kenntniß der äußern Objecte übergeht, ist unstreitig der erste Schritt, welchen die Metaphysik thun muß. Wie

geht

geht unsere Seele gleichsam aus sich heraus, um sich der Existenz dessen zu vergewissern, was nicht sie ist? Tous les hommes franchissent ce passage immense; tous le franchissent rapidement et de la meme maniere. Es ist also hinreichend, wenn wir uns selbst studiren, um in uns die Principien zu finden, welche dienen können, die große Frage von der Existenz der äußern Dinge zu beantworten. Diese Frage schließt drey andere in sich, welche man nicht verwechseln und verwirren muß: 1) Wie schließen wir von unseren Sensationen auf die Existenz der äußern Dingen? 2) Ist dieser Schluß demonstrativ? 3) Wie gelangen wir mittelst eben jener Sensationen dazu, uns Ideen von Körpern und Ausdehnung zu bilden?

Das erste Problem, meynt d'Alembert, da es eine wahre Thatsache zum Gegenstande habe, könne mit aller möglichen Evidenz aufgelöst werden. Der Schluß von Sensationen auf äußere Dinge, welche sie verursachen und ihnen entsprechen, ist eine Operation des Verstandes, die nur den Philosophen in Verwunderung setzt, wiewohl er sich darüber zu verwundern ein Recht hat. Das Volk lacht anfangs über seine Verwunderung, theilt sie aber sehr bald mit ihm, wenn es nur erst ein wenig darüber reflectirt hat. Inzwischen bleibt hier nichts anders übrig, als der Anleitung der Natur zu folgen, die dem Menschen das Gefühl gab, um ihn von der Existenz der äußern Dinge zu überzeugen. Die Undurchdringlichkeit, als die wesentlichste Qualität der Körper, lernen wir nur durch das Gefühl kennen; und so wie wir dem gesunden Gefühle trauen können und müssen, so können und müssen wir auch den übrigen Sinnen trauen.

Um unsern eigenen Körper von andern äußern Körpern zu unterscheiden ist folgende Wahrnehmung hinlänglich. Wenn ein Theil unsers eigenen Körpers einen andern berührt, so ist unsere Sensation gedoppelt; hingegen ist sie einfach und ohne Replik, wenn wir einen fremden Körper berühren. Auf diese Art können wir sehr leicht Uns und das Unsrige von dem unterscheiden, was nicht Wir, und was außer Uns ist.

Aber ist der Schluß vom Gefühle auf äußere Dinge demonstrativ? Die Philosophen sind über diesen Punct sehr uneinig, ob sie gleich sämtlich eingestehen, daß unser Hang, die Existenz der äußern Dinge anzunehmen, unvertilgbar und durch keine Philosophie zu überwinden sey. D'Alembert widerlegt mehrere von den Philosophen vorgebrachte Gründe, warum der Behauptung von der Existenz der äußern Dinge eine demonstrative Gewißheit zukommen müsse, unter andern das Cartesische Raisonnement, daß Gott, das wahrhaftigste Wesen, uns täuschen würde, wenn die äußern Dinge nicht wirklich außer uns wären, zumal da Gott selbst der Urheber unserer Vorstellungen von äußern Dingen ist. Die beste Antwort auf die obige Frage, hält er dafür, sey diejenige, welche einst Diogenes dem Zeno gab: Wer nicht an wirkliche äußere Dinge glaubt, der mag mit Phantomen leben und raisonniren. Sehr sonderbar findet d'Alembert mit Recht, daß Malebranche bloß aus dem Grunde die Existenz der Materie nicht geleugnet habe, um nicht der Offenbarung zu widersprechen. Als ob die Offenbarung selbst nicht auf dem Glauben an äußere Dinge beruhte! — Man bewege doch einen Unglau-

glänbigen, die Existenz der Körperwelt zu leugnen, und er wird sich bald schämen, ein Ungläubiger zu seyn, wenn er anders nicht den Verstand ganz verloren hat. Bey den christlichen Philosophen ist es sonst immer die Vernunft, welche den Glauben vertheidigt; hier durch eine besondere Disposition des Verstandes ist es der Glaube des Malebranche, der seine Vernunft vor der unhaltbarsten und ungereimtesten Lehre bewahrt hat.

Ueberhaupt ist die einzig gültige Antwort, welche man den Zweiflern an der Existenz der Körper entgegensetzen kann, diese: dieselben Wirkungen entspringen aus denselben Ursachen. Nimt man nun für einen Augenblick die Existenz der Körper an, so könten die Sensationen, welche sie in uns hervorbringen, weder lebhafter, noch beständiger, noch einförmiger seyn, als diejenigen, welche wir haben; also müssen wir voraussetzen, daß die Körper existiren. So weit kann das vernünftige Raisonnement in dieser Materie nur gehen, und dabey müssen wir stehen bleiben.

Die Illusion in Träumen frappirt uns unstreitig eben so lebhaft, als ob die Objecte uns wirklich gegenwärtig wären. Aber wir entdecken doch die Illusion, wenn wir beym Erwachen wahrnehmen, daß das, was wir glaubten zu sehen, zu fühlen, oder zu hören, gar keine Beziehung oder Verbindung weder mit dem Orte gehabt habe, wo wir sind, oder mit dem, was wir uns vorher gethan zu haben erinnern. Wir unterscheiden also doch das Wachen von dem Schlafe durch den Zusammenhang der Handlungen, die während des Wachens auf einander folgen und einander

ver-

veranlassen; diese bilden eine Kette, die von den Träumen auf einmal zerrissen oder unterbrochen wird, und bey der wir ohne Mühe die Lücken bemerken, welche der Schlaf darin verursacht hat. Hiernach kann man die wirkliche Existenz der Objecte von den erträumten sondern.

Das dritte obige Problem: Wie wir zu den Ideen von Körpern und von Ausdehnung gelangen? ist unstreitig mit den bedeutendsten, und mit in einem gewissen Sinne unauflöslichen Schwierigkeiten verbunden. Das Gefühl lehrt uns freylich das, was unser ist, von dem, was unsern Körper umgiebt, trennen; es macht, so zu sagen, daß wir um uns her, wie um einen Mittelpunct, das Universum beschreiben; aber wie kann es uns die Vorstellung von der gegenseitigen Contiguität der Partikeln geben, worin eigentlich der Begriff der Ausdehnung besteht? Hierüber kann uns die Philosophie, wie d'Alembert glaubte, nur eine sehr unvollkomne Aufklärung geben. Wir können nehmlich nicht bis auf die einfachen Perceptionen zurückgehen, welche die Elemente dieser vielfachen Perception sind, so wie wir nicht zu den Elementen der Materie zurückgehen können. Denn jede primitive, einzige und elementarische Perception kann nur ein einfaches Ding zum Objecte haben; und es ist uns eben so unmöglich zu begreifen, wie die Vereinigung einer endlichen oder unendlichen Zahl einfacher Perceptionen eine zusammengesetzte hervorbringe, als zu begreifen, wie ein zusammengesetztes Wesen aus einfachen entstehen könne. Kurz die Sensation, welche uns die Ausdehnung erkennen läßt, ist nach ihrer Natur eben so unerklärlich, wie die Ausdehnung selbst. Daher

wird,

wird auch das Wesen der Materie, und die Art, wie wir uns dieselbe vorzustellen vermögen, stets im Dunkeln bleiben. Wir können aus unseren Sensationen schließen, daß es Dinge außer uns gebe; aber ob das, was wir Materie nennen, der Idee gleich sey, welche wir uns davon machen; dies einzusehen, darauf müssen wir Verzicht thun.

In jeder Wissenschaft giebt es wahre oder vermeynte Principien, die man durch eine Art von Instinct faßt, dem man sich ohne Widerrede überlassen muß. Sonst müßte man bey den Principien ein Fortgehen in's Unendliche annehmen, was eben so ungereimt seyn würde, wie ein Forgehen in's Unendliche bey den Dingen und Ursachen, wodurch Alles ungewiß würde aus Mangel eines festen Puncts, von welchem man anheben könte. Unsere Sensationen sind uns verliehen, um unsere Bedürfnisse, nicht aber um unsere Neigungen zu befriedigen, um uns von dem Verhältnisse zu unterrichten, worin die äussern Dinge zu uns stehen, nicht, um uns diese an sich ihrem Wesen nach kennen zu lehren. Was liegt uns auch im Grunde daran, in das Wesen der Körper einzudringen, sobald wir nur bey der Materie, wie wir dieselbe vorstellen und begreifen, die Eigenschaften, die wir als primitive betrachten, von denen absondern können, die wir als secundare wahrnehmen, und sobald das allgemeine System der Erscheinungen, immer in Einigkeit und Zusammenhange, uns nirgend Widersprüche darstellt?

Gesetzt aber auch, daß die Materie, so weit wir sie begreifen, ein von demjenigen, was sie an sich ist, sehr verschiedenes Phänomen wäre; daß wir durch-

durchaus keinen richtigen Begriff von ihrem Wesen hätten; so würde uns doch die tägliche Erfahrung lehren, daß die Vereinigung von Substanzen, was sie auch an sich seyn möge, die wir Materie nennen, des Handelns, Wollens, Empfindens und Denkens unfähig sey. In jener Vereinigung von Substanzen, welche die Materie ausmacht, kann also auch das denkende Princip nicht enthalten seyn. Der Weise beschränkt sich also auch auf diese unstreitige Wahrheit, ohne weiter die Gründe von den meisten Phänomenen aufzusuchen, die unsere Sensationen begleiten. Er wird sich z. B. gar nicht um eine Erklärung bemühen, warum und wie wir das Gefühl auf die Extremitäten unsers Körpers beziehen, und warum das empfindende Princip in uns, das von Natur einfach und untheilbar ist, bald successiv bald simultan in alle äußere Theile des Körpers versetzt wird, die durch äußere Objecte afficirt werden. Im Allgemeinen ist nie zu vergessen, je mehr man die verschiedenen Probleme, die der Metaphysik angewiesen werden, zu ergründen trachtet; desto mehr erkennt man, daß ihre Lösung über die Schranken unsers Verstandes hinausgeht, und daß sie also von den Elementen der Philosophie ausgeschlossen werden müssen. In diese Classe muß auch eine zahllose Menge anderer Fragen gerechnet werden z. B. Worauf die Vereinigung des Körpers und der Seele und ihre gegenseitigen Einwirkungen beruhen? — Zu welcher Zeit die Seele mit dem Körper verbunden sey? — Ob die Gewohnheiten und Fertigkeiten im Körper und in der Seele zugleich, oder in der Seele allein liegen? — Worin die Ungleichheit der Geister bestehe? — Ob diese Ungleichheit in den Seelenwesen ihren Grund habe, oder einzig von der Disposition

des

des Körpers, der Erziehung, den Umständen, und den Verhältnissen in der bürgerlichen Gesellschaft abhänge? — Wie verschiedene Objecte auf übrigens ihrer Natur nach gleiche Seelen so verschieden einwirken können, oder wie einfache Substanzen ihrer Natur nach ungleich seyn können? — Wie die Thiere, die mit uns gleiche Organe, gleiche, oft lebhaftere, Sensationen haben, doch auf diese Sensationen beschränkt bleiben, ohne daraus, wie wir, eine Mannichfaltigkeit abstracter und reflectirter Ideen zu ziehen, ohne sich metaphysische Begriffe, eine Sprache, Gesetze, Wissenschaften und Künste zu bilden? — Endlich wie weit kann die Reflexion bey den Thieren gehen, und warum geht sie nicht weiter? Alle diese Fragen sind unbeantwortlich, und die Philosophen sollten sie deswegen für immer aufgeben.

Das Daseyn der Objecte unserer Sensationen, unsers Körpers, und des denkenden Wesens in uns führt den Philosophen zu der grossen Wahrheit vom Daseyn Gottes. Diese Wahrheit kann nicht erst durch die Offenbarung erkannt werden, weil diese jene voraussetzt. Auch hier muß der vernünftige Philosoph bey den Beweisen stehen bleiben, die allen Secten gemeinschaftlich sind, und sich auf Principien stützen, welche in jedem Zeitalter von allen Menschen für gültig anerkant wurden. Er wird also das Daseyn Gottes in den Phänomenen des Universums zu erkennen trachten, in den bewundernswürdigen Gesetzen der Natur, nicht in den metaphysischen, die so vielen Einwürfen ausgesetzt sind, und die Jeder nach Willkühr ausdehnen, modificiren und einschränken kann, sondern in den primitiven Gesetzen auf die unwandelbaren Eigenschaften der Körper gegründet.

Mögen

Mögen diese so einfachen Gesetze auch aus der Existenz der Materie selbst hervorzugehen scheinen; sie enthüllen um desto besser die höchste Intelligenz. Durch die Art, wie diese die verschiedenen Theile unsers Universums zusammenfügte, scheint sie nichts weiter bedurft zu haben, als der Maschine nur den ersten Stoß zu geben, um auf immer ihre mannichfaltigen Phänomene zu ordnen, und wie durch Einen Willensact den beständigen unabänderlichen Gang der Natur zu bewirken; einen Stoß, der zu wunderbar ist und zu sehr den Charakter der Verständigkeit an sich trägt, als daß er die Wirkung eines blinden Zufalls seyn könte. Also in diesen allgemeinen Gesetzen der Natur wird der Philosoph das höchste Wesen antreffen, und zwar in ihnen mehr, als in den besondern Naturphänomenen. Ein Insect, das dem Anscheine nach so wenig Raum im Universum einnimt, offenbart freylich einem aufmerksamen Beobachter die unendliche Weisheit eben so sehr, wie die allgemeinen Naturerscheinungen; aber das Schauspiel der letztern ist doch weit mehr geeignet, um Aller Augen auf sich zu ziehen, und die besten Beweise für Lehren dieser Art sind immer diejenigen, wodurch die meisten Menschen überzeugt werden können.

Nächst der Existenz Gottes interessirt uns unter allen metaphysischen Lehren am meisten diejenige, die uns die Unsterblichkeit nach dem Tode verspricht. Da diese zugleich ein Resultat der Philosophie und der Offenbarung ist, so muß man genau unterscheiden, was sie von der einen und von der anderen entlehnt. Die Philosophie liefert dringende Argumente für die Realität eines künftigen Lebens. Wir haben sehr starke Gründe zu glauben, daß unsere Seele

ewig

ewig fortdauern werde, weil Gott sie nicht zerstören könte, ohne sie zu vernichten, und die Vernichtung dessen, was einmal von Ihm hervorgebracht worden ist, seiner Weisheit nicht angemessen scheint; weil sogar die Körper nur ihre Form umwandeln, aber ihrem Wesen nach nicht untergehen. Gleichwohl haben wir auf der anderen Seite das Beyspiel der Thiere vor uns, bey denen die immaterielle Substanz mit ihnen untergeht; und auch des großen Princips müssen wir hier eingedenk seyn, daß kein erschaffenes Ding seiner Natur nach unvergänglich ist. Gott kann also die menschlichen Seelen nur für eine kurze Zeit geschaffen haben, und die Undurchdringlichkeit der ewigen Rathschlüsse würde uns immer in einer Art von Ungewißheit über diesen wichtigen Gegenstand erhalten, wenn nicht die geoffenbarte Religion unserer schwachen Einsicht zu Hülfe käme, um das zu ergänzen, was ihr mangelt. Auf der einen Seite fodert die Tugend, die in dieser Welt oft unglücklich ist, von der Gerechtigkeit des höchsten Wesens eine Belohnung nach dem Tode; auf der anderen Seite lehrt uns die Offenbarung, warum Gott der Tugend die Belohnung in diesem Leben nicht gewähre, oder zugebe, daß sie unglücklich sey, ungeachtet sie es nicht verdient hat. Bloß die Religion, sagt Pascal, verhindert, daß der Zustand des Menschen in diesem Leben ein Räthsel ist.

Wird die Existenz des höchsten Wesens einmal angenommen, so müssen wir uns auch nach der Art der Verehrung erkundigen, die wir ihm schuldig sind. Aber obgleich die Philosophie uns bis auf einen gewissen Punct hierüber unterrichtet; so ist doch die Aufklärung, welche sie uns verschafft, sehr unvoll-

kommen. Hingegen hat wiederum der Schöpfer selbst uns davon unterrichtet, indem Er uns durch eine besondere Offenbarung die Art vorschrieb, wie Er verehrt seyn will, welche alle Anstrengungen der Vernunft nicht würden haben entdecken können. Die Religion demnach, die nichts anders als der Cultus ist, welchen wir dem höchsten Wesen widmen, gehört nicht in die Elemente der Philosophie. Selbst die natürliche Religion darf nicht darin zum Vorscheine kommen, außer bloß, um uns bemerklich zu machen, daß sie unzulänglich ist.

Was aber wesentlich und einzig Angelegenheit der Vernunft, und daher auch bey allen Völkern gleichförmig ist, das ist die Verpflichtung, die wir gegen unsers Gleichen haben. Die Erkentniß dieser Verpflichtung heißt Moral. Sie ist eine nothwendige Folge der Gründung von Gesellschaften, weil sie das zum Gegenstande hat, was wir andern Menschen schuldig sind. Die Gründung der Gesellschaften beruhte auf einem Rathschlusse des Schöpfers, der die Menschen einander nothwendig gemacht hat, und so sind auch die moralischen Principien als seine ewigen Rathschlüsse zu betrachten. Gleichwohl, setzt d'Alembert gleich hinzu, muß man nicht hieraus mit mehr Philosophen den Schluß ziehen, als ob die Kentniß jener Moralprincipien die Kentniß Gottes nothwendig voraussetze. Denn hieraus würde, gegen die Absicht der Theologen selbst, fließen, daß die Heyden keine Idee von der Tugend gehabt hätten. Allerdings läutert und heiligt die Religion die Motive, die uns zur Ausübung moralischer Tugenden bestimmen; aber Gott, ohne sich den Menschen unmittelbar zu offenbaren, hat sie auch die Nothwendig-

keit

keit empfinden lassen können, und wirklich empfinden lassen, ihres eigenen Vortheils wegen tugendhaft zu seyn. Es hat sogar durch eine Wirkung der göttlichen Vorsehung, die über die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft wacht, philosophische Secten gegeben, welche zwar die Existenz eines höchsten Wesens in Zweifel zogen, aber doch die Tugend als Bestimmung des Menschen mit der größten Strenge lehrten. Zeno, das Haupt der Stoiker, erkante keine andere Gottheit, als das Universum; dennoch ist seine Moral die reinste, die je die menschliche Vernunft vorgeschrieben hat. Die bürgerlichen Gesellschaften verdanken also ihren Ursprung bloß menschlichen Motiven; die Religion hat an ihrer ersten Stiftung und Bildung keinen Antheil; und wiewohl sie bestimt ist, das Band derselben noch enger zu knüpfen, so kann man doch sagen, daß ihr eigentlicher und vornehmster Zweck nur auf den Menschen als Menschen gerichtet sey. Um sich hiervon zu überzeugen, darf man nur auf die Maximen achten, welche sie einflößt, auf die Gegenstände, welche sie uns vorhält, auf die Belohnungen und Strafen nach diesem Leben, die sie verheißt. Der Philosoph hat lediglich den Beruf, den Menschen in die bürgerliche Gesellschaft zu versetzen, und ihn darin zu leiten; hingegen ist es Sache des Missionars à l'attirer aux pieds des autels.

Die Erkentniß der moralischen Principien, die vor der Erkentniß des höchsten Wesens hergeht, setzt selbst andere Erkentnisse voraus. Durch die Sinne erfahren wir unsere Verhältnisse zu andern Menschen und unsre gegenseitigen Bedürfnisse, und diese gegen-

 sei-

seitigen Bedürfnisse lehren uns wieder, was wir der Gesellschaft schuldig sind, und was sie uns schuldig ist. Man kann daher die Ungerechtigkeit, oder was damit auf Eins hinausläuft, das moralisch Böse für dasjenige erklären, was die Tendenz hat, der bürgerlichen Gesellschaft zu schaden, indem es das natürliche Wohlseyn ihrer Mitglieder vernichtet oder stört. Wirklich ist das natürliche (physische) Uebel die gewöhnliche Folge des moralischen; und da unsere Sensationen, ohne irgend eine anderweitige Thätigkeit unsers Geistes, hinlänglich sind, uns eine Idee vom physischen Uebel zu geben; so ist evident, daß es in der Ordnung unserer Erkentniß die Idee desselben ist, die uns zur Erkentniß des moralischen Uebels führt, ob gleich beyde an sich selbst von sehr verschiedener Natur sind. Wer dieses leugnet, denke sich einmal den Menschen als aller sinnlichen Empfindung beraubt, und versuche denn bey dieser Hypothese zu einem Begriffe der Ungerechtigkeit zu gelangen.

Inzwischen erfodert doch der Begriff des moralischen Uebels noch einen andern, den Begriff der Freyheit. Es heißt die natürliche Ordnung der Ideen umkehren, wenn man die Existenz der Freyheit aus der Existenz des Guten und des moralischen Uebels beweisen will. Man beweist hier eine Wahrheit, die ein Resultat bloß des unmittelbaren Gefühls ist, durch eine freylich eben so unbestreitbare Wahrheit, welche aber von einer Reihe mehr zusammengesetzter Begriffe abhängt. Daß das Daseyn der Freyheit nur ein Resultat des unmittelbaren Gefühls, und nicht des Raisonnements ist, davon kann man sich sehr leicht überzeugen. Das Gefühl unserer

Frey-

Freyheit besteht in dem Gefühle des Vermögens, welches wir besitzen, das Gegentheil dessen zu thun, was wir wirklich thun. Die Idee der Freyheit ist also die Idee eines Vermögens, das wir nicht ausüben, und dessen Wesen eben darin liegt, daß es nicht in dem Momente ausgeübt wird, da wir es empfinden. Die Idee ist sonach nur eine Thätigkeit unsers Verstandes, wodurch wir das Vermögen zu handeln von dem Handeln selbst unterscheiden, indem wir das müssige (obgleich reelle) Vermögen als subsistirend betrachten, während die Handlung oder Ausübung desselben nicht existirt. Der Begriff der Freyheit kann bloß eine Wahrheit des Bewußtseyns (de la conscience) seyn. Kurz der einzige Beweis, dessen diese Wahrheit fähig ist, ist dem für die Existenz der Körperwelt außer uns analog. Wirklich freye Wesen würden kein lebhafteres Gefühl ihrer Freyheit haben, als wir von der unsrigen haben; und wir dürfen also glauben, daß wir wirklich frey sind. Fragen, ob der Mensch frey sey? heißt nicht fragen: ob er ohne Motiv und ohne Ursache handle? was unmöglich seyn würde; sondern: ob er nach Wahl und ohne Zwang handle? und daß er dies thun könne, dafür bürgt das allgemeine Zeugniß aller Menschen. Welcher Unglückliche, der für seine Verbrechen mit dem Tode bestraft werden soll, hat je die Hoffnung gehegt, er werde sich damit rechtfertigen können, wenn er vor seinen Richtern behaupte, daß eine unvermeidliche Nothwendigkeit ihn zu seinen Verbrechen fortgerissen habe? — Dies ist genug, um die Philosophen zu überführen, wie unnütz die metaphysischen Discussionen über die Freyheit an der Spitze eines Tractats über die Moral sind. In dieser Materie über das innere Gefühl hin-

ausgehen, ist sich Kopf über in die Finsterniß stürzen.

Wiewohl das Menschengeschlecht eigentlich nur Eine große Familie ausmacht, so hat doch die zu große Ausbreitung dieser Familie sie genöthigt, sich in verschiedene Societäten zu sondern, die den Namen Staten angenommen haben, und deren Glieder durch besondere Gesetze verbunden sind, unabhängig von denen, welche sie zum allgemeinen Systeme der Menschheit vereinigen. Die Moral hat also vier Gegenstände: 1) was die Menschen einander als Mitglieder der menschlichen Gesellschaft überhaupt schuldig sind; 2) was die besondern Staten für Verpflichtungen gegen ihre Mitglieder haben; 3) was sie gegen einander selbst leisten und beobachten sollen; endlich 4) was die Glieder jeder besondern Societät einander selbst, und dem State, dem sie angehören, zu leisten verbunden sind. Die Pflichten der ersteren Gattung enthält das natürliche oder allgemeine Gesetz, das in allen Zeiten und an allen Orten dasselbe ist, und welches man die Moral des Menschen (Morale de l'Homme) nennen kann. Die Pflichten der zweyten Gattung können die Moral der Gesetzgeber (Morale des Legislateurs); die der dritten Gattung die Moral der Staten (Morale des Etats); die der vierten Gattung die Moral des Bürgers (Morale du Citoyen) genannt werden. Man findet also in dieser Abtheilung das sonst genannte Naturrecht oder allgemeine Recht (Droit naturel ou commun); das Stasrecht (Droit politique), das man nicht mit der Politik verwechseln muß, der es oft zuwiderläuft; das Völkerrecht, und das positive Recht (Droit des gens et le Droit positif).

Die-

Diesen vier Zweigen der Moralphilosophie kann noch ein fünfter beygefügt werden, die Moral des Philosophen (Morale du Philosophe), die nur uns selbst zum Objecte hat, und die Art, wie wir denken müssen, um unsern Zustand besser, oder so wenig traurig und unglücklich zu machen, wie möglich. Die weitere Entwickelung der einzelnen Zweige der Moralphilosophie nach d'Alembert's Principe gehört nicht hierher.

Es ist in der Ansicht dieses französischen Weltweisen von der Philosophie überhaupt und der Metaphysik insbesondre Manches, dem man seinen Beyfall nicht versagen kann. Die Beschränkung der Metaphysik auf Dinge, die in der That erkennbar sind, und deren Erkentniß für den Menschen wahren Werth hat; die Abschneidung aller unnützen Logomachieen, Subtilitäten, und Debatten über Probleme, welche für die Vernunft unauflöslich sind; die Zumuthung an die Philosophen, ihre Lehren in die Sprache des gemeinen Lebens zu kleiden, und sie dadurch dem grössern Publicum, nicht bloß der Schule, verständlich und brauchbar zu machen: wer wird dies nicht billigen? Von dieser Seite wären d'Alembert's Elemente der Philosophie durchaus empfehlungswerth. Wird aber die Metaphysik so eingeschränkt, so darf man fodern, daß die Erkentniß, die sie alsdenn enthält, wirklich gültig ist; und hier ist es gerade, wo es jenen philosophischen Elementen am meisten fehlt. Die Philosophie d'Alembert's ist eine Philosophie der fünf Sinne und des gemeinen Menschenverstandes; sie hat nicht einmal die Gründlichkeit, deren sich noch die Partey der Englischen Philosophen, welche den common Sense zum Principe machten,

rühmen kann; sondern ist ungleich seichter und oberflächlicher, als diese. Daß aus der Natur des menschlichen Erkentnißvermögens erklärt werden müsse, warum es keine Metaphysik in eigentlicher Bedeutung des Wortes gebe und geben könne; warum aber gleichwohl die Speculation von jeher danach gestrebt hat, eine solche Wissenschaft zu Stande zu bringen; und wie das in der Natur der Vernunft liegende metaphysische Bedürfniß zu befriedigen sey, daran ist von d'Alembert gar nicht gedacht worden. Machtsprüche sollen die Stelle eines gründlichen Raisonnements ersetzen.

Was am meisten ihm, wie den übrigen Französischen Encyklopädisten vorgeworfen werden kann, ist die Parallele, die er zwischen der geoffenbarten Religion und der Philosophie zieht. Es scheint zwar oft, daß er der erstern Autorität zugestehe, und ihr das Verdienst einräume, daß sie der Schwäche der menschlichen Vernunft zu Hülfe komme. Aber es scheint auch nur so. Bey genauerer Erwägung bemerkt man leicht die höhnende Persifflage, die sich nur unter dem Deckmantel der Rechtgläubigkeit versteckt, um nicht geradehin zu beleidigen, und oft, um dem Naturalismus seinen Triumpf desto mehr zu sichern. Es war daher auch nicht zu verwundern, daß hauptsächlich die philosophischen Artikel der Encyklopädie sehr lebhafte, zum Theile leidenschaftliche, Gegner fanden, die den darin verborgenen Atheismus und Naturalismus aufdeckten, und sich der Sache der Religion annahmen. Leider gebrach es nur auch diesen Gegnern an philosophischem Talente, um mit Waffen der Vernunft das System der Encyklopädisten glücklich bekämpfen zu können; und die Partey

die-

dieser gewann daher in dem Streite leicht die Oberhand, zumal da sie immer, wenn sie sich wirklich bedrängt sah, sich hinter die angenommene Maske ihrer Religiosität und Ehrfurcht gegen die Aussprüche der Offenbarung verbergen konte *).

Aus d'Alembert's Melanges de Litterature et de philosophie will ich nur noch seiner Reflexions sur le Gout **) erwähnen. Der Geschmack ist nach ihm nichts Willkührliches; aber er erstreckt sich nicht auf alle Schönheiten, deren ein Kunstwerk empfänglich ist. Es giebt frappante und erhabene Schönheiten, die auf gleiche Weise alle Geister ergreifen, welche die Natur ohne Anstrengung bey allen Völkern und in allen Jahrhunderten hervorbringt, und worüber folglich auch alle Geister, alle Jahrhunderte, und alle Völker Richter sind. Es giebt aber auch Schönheiten, die nur empfindliche Seelen rühren, und über andere unempfunden hingleiten. Die Schönheiten dieser Art sind nur vom zweyten Range; denn das Große ist allemal dem bloß Feinen vorzuziehen; nichts desto weniger verlangen sie die meiste Sagacität, um hervorgebracht, und die meiste Delikatesse, um empfunden zu werden; auch sind sie häufig bey den Nationen, bey welchen die Annehmlichkeiten der Gesellschaft die Kunst zu leben und zu genießen vervollkomnert haben. Diese Art von Schönhei-

*) Mehrere Abhandlungen und Aufsätze d'Alemberts beziehen sich auf die Streitigkeiten, welche durch die philosophischen Artikel der Encyklopädie veranlaßt wurden; so wie auch dergleichen in den Schriften aller übrigen Encyklopädisten häufig vorkommen.

**) T. IV. p. 293.

heiten, nur für eine kleinere Zahl von Menschen gemacht, ist eigentlich der Gegenstand des Geschmacks. Man kann daher den Geschmack definiren als das Talent, in den Kunstwerken zu entdecken, was empfindlichen Seelen gefallen, und was ihnen misfallen kann.

Wenn nun der Geschmack nicht willkührlich ist, so muß er sich auf unbezweifelbare Principien stützen; und was hiervon wiederum die Folge ist, es muß kein Werk der Kunst geben, über welches man nicht nach jenen Principien urtheilen könne. Die Quelle unsers Wohlgefallens und Misfallens ist einzig und ganz in uns; wir werden daher auch in uns selbst bey einiger darauf gewandter Aufmerksamkeit allgemeine und unwandelbare Regeln des Geschmacks antreffen, die einem Prüfsteine gleichen, an welchen alle Producte des Genies und Talents gehalten werden können. Derselbe philosophische Geist, der uns nöthigt, aus Mangel an hinlänglicher Aufklärung, jeden Augenblick unsern Fortschritt im Studium der Natur und der Dinge außer uns zu hemmen, muß im Gegentheile bey Allem, was Object des Geschmacks ist, uns zur Discussion leiten. Zugleich aber erkennt eben derselbe philosophische Geist, daß diese Discussion eine Grenze haben müsse. Mit was für eine Materie wir uns auch beschäfftigen mögen, so müssen wir doch darauf Verzicht thun, daß wir jemals zu den ersten Principien zurückkommen werden, die für uns immer eine undurchdringliche Wolke verhüllt. Die metaphysische Ursache unsers Wohlgefallens auffinden, würde ein eben so chimärisches Project seyn, als die Erklärung der Einwirkung der Objecte auf unsere Sinne unternehmen. So wie man

man inzwischen den Ursprung unserer Erkentnisse auf eine kleine Zahl Sensationen zurückzuführen gewußt hat, so kann man auf dieselbe Art die Principien unsers Wohlgefallens in Sachen des Geschmacks auf eine kleine Zahl unstreitiger Beobachtungen über unsre Art zu empfinden reduciren. Bis so weit geht der Philosoph zurück; hier bleibt er aber auch stehen, und schreitet von diesem Puncte vermöge seines natürlichen Hanges zu den Folgerungen wieder herabwärts.

Ein gesunder richtiger Verstand, schon an sich selten, ist doch bey weitem zum Geschmacke noch nicht hinreichend; nicht bloß eine zarte und empfindliche Seele ist dazu hinlänglich; es ist noch mehr nöthig, und, wenn der Ausdruck erlaubt ist, es darf keiner der besondern Sinne fehlen, aus denen der Geschmack besteht. In einem Werke der Poesie z. B. muß man bald zur Imagination reden, bald zum Gefühle, bald zur Vernunft; aber immer zu einem Organe. Die Verse machen eine Art von Gesang aus, in Ansehung dessen das Ohr unerbittlich ist, so daß die Vernunft selbst zuweilen gezwungen wird, ihm ein kleines Opfer zu bringen. Ein Philosoph demnach, nicht mit den Organen versehen, auf welche die Poesie zunächst und hauptsächlich wirkt, besäße er auch alle übrige Geisteseigenschaften, wird über poetische Werke ein schlechter Richter seyn. Er wird behaupten, daß das Vergnügen, das sie uns gewähren, nur von einem Vorurtheile herrühre; daß man sich begnügen müsse, in jedem Werke, wie es auch beschaffen seyn möge, bloß zum Verstande zu reden; er wird selbst durch captiöse Raisonnements ein scheinbares Lächerliches auf die Sorgfalt werfen, womit

der

der Dichter die Worte dem Ohre zu Gefallen wählt und ordnet. So würde ein Physiker, der bloß den Sinn des Gefühls hätte, behaupten, daß die entfernten Objecte nicht auf unsere Organe einwirken können, und würde dies durch Sophismen beweisen, denen man nur dadurch antworten könte, daß man ihm Gesicht und Gehör verschaffte. Unser Philosoph wird wähnen, einem poetischen Werke nichts entzogen zu haben, wenn er alle darin gebrauchte Wörter behält, und nur das Sylbenmaaß vernichtet; einem Vorurtheile, dessen Sclav er ist, ohne es zu wollen, wird er die Art von Mattigkeit beweisen, die das poetische Werk durch die Umsetzung desselben in die Form der Prose erhalten hat. Daß er durch Aufhebung des Sylbenmaaßes und Versetzung der Worte die Harmonie vernichtet hat, die aus ihrer vorherigen Verbindung und Anordnung entsprang, wird er gar nicht einsehen. Was würde man aber von einem Tonkünstler urtheilen, der, um zu beweisen, daß das Wohlgefallen an Melodie nur eine leere Einbildung sey, ein liebliches Lied entstellte, indem er die Töne, aus denen es componirt ist, nach Willkühr versetzte? Der wahre Philosoph wird über das Vergnügen, welches die Poesie gewährt, nicht so entscheiden; er wird über diesen Punct weder in Allem der Natur, noch der Meynung nachgeben; er wird vielmehr eingestehen, daß wie die Musik eine allgemeine Wirkung auf alle Völker macht, obgleich die Musik des einen nicht immer dem andern gefällt, eben so alle Völker für die poetische Harmonie empfindlich sind, so verschieden auch ihre besondre Poesie seyn mag. Indem er diese Verschiedenheit aufmerksam untersucht, wird er zur Entscheidung gelangen, bis wie weit Gewohnheit und Vorurtheil auf

das

das Wohlgefallen Einfluß haben, das uns Poesie und Musik gewähren; was die Gewohnheit Reelles, und was das Vorurtheil Täuschendes, zu diesem Wohlgefallen hinzufügt.

Für einen Philosophen kömt es aber nicht allein darauf an, alle Sinne zu haben, auf denen der Geschmack beruht. Es ist auch nothwendig, daß die Uebung dieser Sinne bey ihm nicht auf ein einziges Object eingeschränkt gewesen sey. Malebranche konte die schönsten Verse nicht ohne Langeweile lesen, ungeachtet man in seinem Style alle dichterische Qualitäten bemerkt, Phantasie, Gefühl und Harmonie. Aber er hatte seine Aufmerksamkeit zu ausschließlich auf das Object der Vernunft oder vielmehr des philosophischen Raisonnements gerichtet; seine Phantasie hatte bloß philosophische Hypothesen ausgebrütet, und sein Gefühl hatte nur beygetragen, daß er diese mit übergroßer Lebhaftigkeit für philosophische Wahrheiten hielt. Wie harmonisch auch seine eigene Prose seyn mag, die poetische Harmonie hatte dennoch keinen Reiz für ihn, sey es daß wirklich die Empfindlichkeit seines Ohrs bloß für die Harmonie der Prose empfänglich war, oder daß ein natürliches Talent ihn eine harmonische Prose schreiben ließ, ohne daß er selbst es gewahr wurde, wie ein musikalisches Instrument Accorde hervorbringt, ohne es selbst zu wissen.

Es ist aber doch nicht allein der Mangel an Empfindlichkeit der Seele oder des Organs, dem man die falschen Urtheile in Sachen des Geschmacks beymessen muß. Das Vergnügen, welches uns ein Werk der Kunst verschafft, rührt her, oder kann aus mehr verschiedenen Quellen herrühren. Ohne Zweifel

muß-

müssen die Regeln der Kunst von Werken abstrahirt werden, die in jeder Gattung des Schönen Glück gemacht haben; aber die Regeln dürfen doch keinesweges sich auf das allgemeine Resultat des Vergnügens gründen, das uns jene Werke verschafften, sondern auf eine überlegende Untersuchung, wodurch wir die Stellen unterscheiden, die uns wirklich angenehm afficirten, von denen, die nur zur Schattirung oder zur Erholung des Lesers oder Zuschauers bestimmt waren, oder die ein Schriftsteller vernachlässigte, ohne es zu wollen. Befolgen wir diese Methode nicht; so wird die Imagination, geblendet durch einige Schönheiten vom ersten Range in einem sonst monströsen Werke, sehr bald die Augen gegen schwache Stellen verschließen, selbst die Fehler in Schönheiten verwandeln, und uns nach und nach zu jenem frostigen und stupiden Enthusiasmus verführen, der nichts empfindet, um Alles zu bewundern, einer Art von Paralysie des Geistes, der uns unwürdig und unfähig macht, reelle Schönheiten zu genießen. Auf einen verworrenen mechanischen Eindruck wird man falsche Principien des Geschmacks gründen, oder was nicht minder gefährlich ist, man wird etwas bloß Willkührliches zum Principe des Geschmacks erheben; man wird die Grenzen der Kunst beengen, und unserm Vergnügen Schranken setzen, weil man nur Eine Gattung schön finden will; man wird um das Talent und Genie einen engen Kreis ziehen, aus welchem man ihm nicht erlaubt herauszugehen. Von diesen Fesseln muß uns eine richtige Philosophie des Geschmacks befreyen.

Es giebt noch eine andre Art des Irrthums, vor welcher sich der Philosoph um so mehr verwahren muß,

muß, je leichter es ihm wird, in denselben zu verfal-
len. Diese besteht darin, auf Gegenstände des Ge-
schmacks an sich selbst wahre Principien desselben an-
zuwenden, welche aber auf diese Gegenstände keine
Anwendung leiden. D'Alembert führt hiervon in-
teressante Beyspiele an. Uebrigens darf man nicht
befürchten, daß die Discussion und Analyse das Ge-
fühl abstumpfen, oder das Genie bey denen schwä-
chen werden, welche diese herrlichen Geschenke der
Natur besitzen. Der Philosoph weiß, daß im Au-
genblicke der Production das Genie keinen Zügel lei-
det, und daher oft das Ungeheure neben dem Erha-
benen hervorbringt. Die Vernunft läßt deswegen
auch dem schaffenden Genie seine unbedingte Frey-
heit; sie erlaubt ihm, sich so lange zu erschöpfen, bis
es der Ruhe bedarf, wie man ein wildes Roß nur
dadurch zähmt, daß man es ermüdet. Dann kehrt
sie aber zur strengen Kritik jener Producte des Genies
zurück; sie erhält, was die Wirkung des wahren En-
thusiasmus ist; sie schneidet die Auswüchse ab; und
so hilft sie, ein Meisterwerk zu Stande bringen.

Hiernach läßt sich auch die oft verhandelte Frage
beantworten, ob das Gefühl der Kritik bey der
Schätzung eines Werkes des Geschmacks vorzuziehen
sey? Das Gefühl des Eindrucks ist der natürliche
Richter des ersten Moments; die Discussion ist der
natürliche Richter des zweyten. Bey Personen, die
mit der Feinheit und Richtigkeit des Gefühls eine ge-
sunde Urtheilskraft verbinden, wird der zweyte Rich-
ter in der Regel die Aussprüche des ersten bestätigen.
Man könte sagen, wenn beyde Richter uneinig sind,
wäre es da nicht besser, sich in allen Fällen an die
erste Entscheidung des Gefühls zu halten? Welch

eine traurige Beschäfftigung, sein eigenes Vergnügen chicaniren zu wollen? Was für Dank verdiente die Philosophie, wenn sie nichts anders leistet, als daß sie unser Vergnügen mindert? — D'Alembert antwortet, daß diese Unannehmlichkeit das Loos der menschlichen Natur sey. Wir erwerben fast nur neue Kentnisse, um uns von einer Täuschung loszumachen, und unsere Einsicht wächst fast immer nur auf Kosten unsers Vergnügens. Unsere einfältigen Vorfahren hatten mehr Freude an den monströsen Stücken des alten Theaters, als wir gegenwärtig an den kunstvollsten schönsten Dramen. Die minder aufgeklärten Nationen sind in diesem Betrachte darum nicht minder glücklich, weil sie bey weniger Neigungen auch weniger Bedürfnisse haben, und grobe oder minder raffinirte Vergnügungen für sie zureichend sind. Dennoch würden wir nicht unsere Einsicht gegen die Unwissenheit unserer Vorfahren oder roher Nationen vertauschen wollen. Kann die bessere Einsicht unser Vergnügen verringern, so schmeichelt sie zugleich unserer Eitelkeit; man gefällt sich selbst, weil man schwerer zu befriedigen ist; man wähnt dadurch eine Art von Verdienst errungen zu haben. Die Eigenliebe ist das Gefühl, daß uns am wehrtesten ist, und dem wir am meisten uns bestreben, genug zu thun. Das Vergnügen, welches wir dadurch genießen, ist nicht, wie manches andere Vergnügen, die Wirkung eines plötzlichen und heftigen Eindrucks; es ist zusammenhängender, einförmiger, dauernder, und läßt sich in langen Zügen schöpfen.

Diderot war mit d'Alembert in den naturalistischen Grundsätzen einstimmig; aber er übertraf ihn an schriftstellerischem Talente, an Leichtigkeit und

Anmuth in der Darstellung seiner Ideen. Seine dramatischen Werke und Kritiken darüber gehören nicht hierher. Nur aus seinen Schriften philosophischen Inhalts will ich Einiges anmerken, was sie charakterisiren kann; und zwar will ich zuerst seiner Pensées philosophiques erwähnen, weil diese vorzüglich seine philosophische Denkart ausdrücken *).

Die vornehmste Richtung, welche die Pensées philosophiques haben, ist, den Naturalismus und Atheismus gegen die orthodoxen Zeloten der katholischen Kirche zu vertheidigen, und in der That ist diesen dadurch ein harter Stand bereitet, sofern sie nicht bloß jene philosophischen Systeme widerlegen, sondern auch ihren eigenen Kirchenglauben schützen wollen. Nur einige Proben, wie Diderot declamirte und raisonnirte:

"Welche Stimmen! welch' ein Geschrey! welche Seufzer! Wer hat alle diese klagenden Leichname in diese Kerker eingesperrt? Was für Verbrechen haben alle diese Unglücklichen begangen? Einige schlagen sich mit Steinen gegen die Brust; andere zerreißen sich den Leib mit eisernen Nägeln; aus den Augen Aller blicken Kummer, Schmerz und Tod hervor. Wer hat sie denn zu diesen Qualen verdamt? — Der Gott, welchen sie beleidigt haben. — Wer ist denn dieser Gott? — Ein Gott voll Güte. — Aber sollte ein Gott voll Güte Vergnügen daran finden, sich in den Thränen seiner Geschöpfe zu baden? Sollten die Leiden der Un-

) Oeuvres philosophiques de Mr. D (à Amsterd. 1772. 8.) T. II.

Unglücklichen nicht seiner Gnade Eintrag thun? Hätten Verbrecher die Wuth eines Tyrannen zu besänftigen, was könten sie mehr thun?

"Nach dem Bilde, welches man uns von dem höchsten Wesen macht, nach seinem Hange zum Zorne, seiner Strenge in der Rache, nach gewissen Vergleichungen der Zahl derer, die es umkommen läßt, mit denen, welchen es die Hand zur Hülfe reicht, muß auch die gerechteste Seele zu dem Wunsche gestimt werden, daß es doch nicht existiren möchte. Man würde in dieser Welt ruhig genug seyn, wenn man versichert wäre, daß man in einer anderen nichts zu fürchten habe. Der Gedanke, es sey kein Gott, hat noch Niemand in Schrecken gesetzt, wohl aber der Gedanke, es sey einer, so wie man ihn gewöhnlich zu schildern pflegt."

Diderot führt den Atheisten selbst redend ein: "Ich sage Euch, daß kein Gott sey; daß die sogenannte Schöpfung ein Hirngespinst sey; daß die Ewigkeit der Welt der Vernunft nicht mehr zuwider ist, als die Ewigkeit eines Geistes; daß, weil ich nicht begreife, wie die Bewegung das Universum habe erzeugen können, das sich so gut zu erhalten weiß, es lächerlich sey, die Schwierigkeit durch die angenommene Existenz eines Wesens zu heben, das nicht begreiflicher ist; daß, wenn auf der einen Seite die Wunder der Natur eine Intelligenz verrathen, auf der anderen Seite die Unordnungen in der moralischen Welt allen Glauben an eine Vorsehung vernichten. Ich sage Euch, daß, wenn Alles das Werk einer Gottheit ist, auch Alles die größte Vollkommenheit haben muß; denn wenn nicht Alles die größ-

te

te Vollkommenheit hat, so ist Gott, der es schuf, entweder ein ohnmächtiges Wesen, oder er hat einen bösen Willen. Wäre es auch noch besser bewiesen, als es ist, daß jedes Uebel die Quelle eines Guten sey; daß es gut sey, daß ein Britannicus, daß der beste Fürst umkam; daß ein Nero, der schlechteste aller Menschen, regierte; wie könte man beweisen, es sey unmöglich, denselben Zweck zu erreichen, ohne sich derselben Mittel zu bedienen? Laster zulassen, um den Glanz der Tugenden zu erhöhen, wäre ein sehr unbedeutender Vortheil gegen eine so reelle Inconvenienz. Das ist's, was ich Euch entgegensetze; was könt ihr mir darauf antworten? — — "Daß ich ein Bösewicht sey, und daß, wenn ich nicht Ursache hätte, Ihn zu fürchten, ich seine Existenz nicht bezweifeln würde." Das ist aber eine Phrase, die man Declamatoren überlassen muß; sie beleidigt die Wahrheit; die Urbanität verbietet sie; und sie verräth wenig Liebe. Weil Jemand Unrecht hat, wenn er nicht an Gott glaubt; sind wir darum berechtigt, ihn zu schmähen? Man pflegt nur zu Invectiven seine Zuflucht zu nehmen, wenn es an Beweisen mangelt. Bey zwey Streitenden läßt sich allemal hundert gegen Eins wetten, daß der zürnen wird, der Unrecht hat. "Du greifst nach deinem Donnerkeile, anstatt mir zu antworten, sagte Menipp zum Jupiter, du hast also Unrecht."

Diderot sonderte die Atheisten in drey Classen. Einige behaupten geradehin, es sey kein Gott, und denken es auch; das sind die wahren Atheisten. Eine andere ansehnliche Zahl weiß nicht recht, was sie davon denken soll, das sind die skeptischen Atheisten. Noch viel mehrere wünschen, es möchte

 kein

kein Gott seyn; sie stellen sich, als ob sie davon überzeugt wären, und leben so, als ob sie es wirklich wären. Das sind die Fanfarons der atheistischen Partey. Diese letztern sind zu verabscheuen; sie sind falsche Philosophen; die wahren Atheisten sind zu beklagen; sie verdienen jeden Trost; für die Skeptiker muß man zu Gott beten; es fehlt ihnen an Verstand. Der Deist behauptet das Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, und was weiter hieraus folgt; der Skeptiker entscheidet über diese Puncte gar nicht; der Atheist leugnet sie schlechthin. Der Skeptiker hat also, um tugendhaft zu seyn, ein Motiv mehr als der Atheist, und einigen Grund weniger, als der Deist. Ohne die Furcht vor einem Gesetzgeber, ohne den natürlichen Hang des Temperaments und die Kentniß der wirklichen Vortheile der Tugend, würde es der Tugend des Atheisten an einem Grunde fehlen, und die des Skeptikers würde auf ein Vielleicht gegründet seyn.

Man räumt ein, fährt Diderot fort, daß es von der höchsten Wichtigkeit sey, zur Vertheidigung einer positiven Religion und ihres Cultus nur solide Argumente vorzubringen; und doch verfolgt man diejenigen, welche schlechte Argumente und nichts beweisende für schlecht und nichts beweisend erklären. Ist es denn nicht genug, überhaupt ein Christ zu seyn? Muß man es noch dazu aus schlechten Gründen seyn? — Wenn abergläubische Orthodoxen einmal die Sentenz gefällt haben, daß ein Schrift etwas enthalte, was ihren Ideen widerstreitet, so kann man auf Verleumdungen aller Art den Verfasser derselben betreffend rechnen. Die größten Männer, Des Cartes, Montagne, Locke, Bayle, sind nicht

von

von ihnen geschont worden; warum sollten sie die Encyklopädisten schonen? Wären auch alle Beweise, die man bisher für die Wahrheit des Christenthums vorgebracht hat, noch so treffend; diese Wahrheit würde darum noch nicht für Jeden erwiesen seyn. Warum, sagt Diderot, verlangt man von mir, ich solle eben so fest glauben, daß drey Personen in der Gottheit sind, wie ich glaube, daß die drey Winkel eines Triangels zwey rechten gleich sind? Jeder Beweis muß in mir eine Gewißheit erzeugen, die dem Grade seiner Stärke angemessen ist; und die Wirkung geometrischer, physikalischer und moralischer Beweise auf den Verstand muß verschieden seyn; oder dieser ganze Unterschied ist nichtig.

In einer andern sehr interessanten Abhandlung*) hat Diderot die Grundsätze entwickelt, nach denen seiner Meynung zufolge die Natur erklärt werden muß. Auch aus dieser will ich Einiges, was mir besonders merkwürdig scheint, ausheben. Diderot hält es für eine der nothwendigsten und heilsamsten Wahrheiten, die zu seiner Zeit hervorgezogen und behauptet worden sey, die vornehmlich der Physiker nie aus den Augen verlieren dürfe, daß das Gebiet der Mathematik eine intellectuelle Welt sey. Was in dieser für strenge Wahrheit angenommen wird, verliert durchaus diesen Vorzug, wenn man es auf unsere Erde und irdische Dinge anwendet. Man hat hieraus geschlossen, daß es der Experimentalphilosophie zukomme, den Calcul der Geometrie zu berichtigen, und diese Folgerung ist von Geometren selbst anerkant worden. Gleichwohl wozu fremt es, den

*) Oeuvres philos. T. II. p. 73 sq.

den geometrischen Calcul durch die Erfahrung zu verbessern? Wäre es nicht kürzer, sich unmittelbar an dem Resultate dieser zu halten? da man sieht, daß die Mathematik, die überhaupt transscendent ist, ohne die Erfahrung zu nichts Gewissem führt; daß sie eine Art von allgemeiner Metaphysik ist, wo man die Körper ihrer individuellen Qualitäten beraubt, und daß zum mindesten ein großes Werk übrig bleibt, was man Anwendung der Erfahrung auf die Geometrie oder Traité de l'aberration des mesures nennen könte.

Es sind drey Hauptmittel vorhanden, zu einer wahren Erkentniß der Natur zu gelangen, und sie zu erweitern, die Beobachtung der Natur, die Reflexion, und die Erfahrung im engern Sinne. Die erste sammelt die Thatsachen; die andere combinirt sie; die dritte verificirt das Resultat der Combination. Die Beobachtung der Natur muß fleißig und sorgfältig; die Reflexion muß gründlich; die Erfahrung genau seyn. Selten ist der Gebrauch dieser Mittel vereinigt. Auch sind die schöpferischen erfinderischen Genies nicht sehr gemein. Der Philosoph will nur zuweilen die Wahrheit, wie der ungeschickte Politiker die Gelegenheit bey dem kahlen Hinterkopfe ergreifen; und weil ihm natürlich dies mislingt, so giebt er vor, es sey sie zu ergreifen unmöglich; während oft in demselben Augenblicke der Praktiker, der Handwerker, durch Zufall sie von einer andern Seite beym Haare ergreift und festhält. Inzwischen muß man bekennen, daß unter den bloßen Erfahrungspraktikern und Handwerkern Viele sehr unglücklich sind, und nicht selten ihr ganzes Leben hindurch beobachten, ohne etwas Neues zu sehen.

Sind

Sind es Menschen von Genie, die dem Universum gefehlt haben? Keineswegs. Mangelte es ihnen an Nachdenken und Studium? Noch weniger. Die Geschichte der Wissenschaften ist voll von berühmten Namen; und die Oberfläche der Erde ist mit den Monumenten der Arbeit des Menschengeschlechts überdeckt. Warum besitzen wir denn aber so wenig gewisse Kentnisse? Durch was für ein Misgeschick haben die Wissenschaften so geringe Fortschritte gemacht? Sind die Menschen bestimt, immer Kinder zu bleiben?

Auf diese Fragen, meynt Diderot, lasse sich Folgendes antworten: Die abstracten Wissenschaften haben zu lange und mit zu wenig Nutzen die bessern Köpfe beschäfftigt. Entweder studirte man nicht, was der Mühe werth war, zu wissen; oder man beobachtete bey den Studien weder Auswahl, noch Absicht, noch Methode. Die Worte wurden in's Unendliche vervielfältigt, und die Kentniß der Sachen blieb zurück. Die wahre Art zu philosophiren wäre gewesen, und würde noch seyn, den Verstand auf den Verstand, den Verstand und die Erfahrung auf die Sinne, die Sinne auf die Natur, die Natur zur Erforschung der Instrumente, die Instrumente zur Erfindung und Vervollkomnerung der Künste anzuwenden. Dadurch würde man auch das Volk gelehrt haben, die Philosophie zu respectiren. Denn das einzige Mittel, die Philosophie in den Augen des großen Haufens wahrhaft empfehlungswerth zu machen, ist, sie ihm von der Seite zu zeigen, wo der Nutzen sie begleitet. Der große Haufen fragt stets: Wozu ist dies zu gebrauchen? Man darf sich aber nie in dem Falle befinden, daß man ihm erwie-

dern muß: zu nichts. Er weiß nicht, und begreift nicht, daß dasjenige, was den Philosophen aufklärt, und was dem großen Haufen nützt, zwey ganz verschiedene Dinge sind, weil der Verstand des Philosophen oft durch das, was schadet, aufgeklärt, und durch das, was nützt, verdunkelt wird.

Die Facta, von welcher Beschaffenheit sie auch seyn mögen, machen den wahren Reichthum der Philosophie aus. Aber es ist eines von den Vorurtheilen der rationellen Philosophie, daß, wer seine Thaler nicht zu zählen versteht, darum eben nicht reicher seyn werde, als wer nur Einen Thaler wirklich hat. Die rationale Philosophie beschäfftigt sich unglücklicherweise mehr damit, die Facta, welche sie besitzt, einander zu nähern, und zu verbinden, als neue Facta zu sammeln. Facta sammeln und verbinden sind zwey sehr mühsame Arbeiten; auch haben sie die Philosophen unter sich getheilt. Die eine Partey bringt ihr Leben damit hin, Materialien zu sammeln; die andere Partey, die aus stolzern Architecten besteht, sucht aus jenen Materialien Gebäude zu errichten. Aber die Zeit hat bisher fast alle Gebäude der rationalen Philosophie umgestürzt. Der staubigte philosophische Taglöhner bewirkt über kurz oder lang ein Souterrain, wo er wie ein Blinder das Gebäude untergräbt. Es fällt endlich zusammen, und nur verworren unter einander geworfene Materialien bleiben übrig, bis ein anderes kühnes Genie eine neue Verbindung derselben unternimt. Glücklich ist der systematische Philosoph, welchem die Natur, wie ehedem dem Epikur, Lucrez, Aristoteles, Plato, eine starke Einbildungskraft, eine große Beredsamkeit, die Kunst, seine Ideen unter frappanten und erhabenen

Bil-

Bildern darzustellen, verlieh. Das Gebäude, das er erbaut, wird vielleicht und höchst wahrscheinlich, einst einfallen; aber seine Statue wird dennoch mitten auf den Ruinen übrig bleiben; und kein Stein, der sich vom Berge losreißt, wird sie zertrümmern, weil ihr Postument nicht von Thon ist.

Der Verstand hat seine Vorurtheile; der Sinn seine Ungewißheit; das Gedächtniß seine Schranken; die Phantasie ihre Schatten; die Werkzeuge haben ihre Mängel und Unvollkommenheiten. Dagegen sind die Phänomene unendlich an Zahl; die Ursachen sind verborgen; die Formen vielleicht transitorisch. Gegen so viele Hindernisse, die wir in uns finden, und welche die Natur uns von außen entgegensetzt, haben wir nichts, als eine langsame Erfahrung, eine begrenzte Reflexion. Das sind die Hebel, womit die Philosophie gewagt hat, die Welt aus ihren Angeln zu heben.

Die experimentale Philosophie und die rationale haben einen ganz verschiedenen Charakter und eine verschiedene Tendenz. Jene schreitet mit verbundenen Augen immer tappend fort, ergreift Alles, was ihr unter die Hände fällt, und trifft am Ende kostbare Dinge an. Diese sammelt jene kostbaren Materialien, und sucht, sich davon eine Fackel zu machen; aber diese vermeynte Fackel hat ihr bisher noch weniger genützt, als das Tappen ihrer Rivalin, und das mußte der Fall seyn. Die Erfahrung vervielfältigt ihre Bewegungen in's Unendliche; sie ist unaufhörlich in Thätigkeit; sie wendet auf das Aufsuchen der Phänomene alle die Zeit, welche die Vernunft darauf wendet, Analogieen zu suchen. Die experimen-

mentale Philosophie weiß nicht, was ihr bey ihrer Arbeit vorkommen und nicht vorkommen wird; aber sie arbeitet unaufhörlich. Im Gegentheile die rationale Philosophie wägt im Voraus die Möglichkeiten ab, und thut darüber ganz kurz entscheidende Aussprüche. Sie sagt geradehin: Man kann das Licht nicht deçomponiren. Die experimentale Philosophie hört dies an, und schweigt dazu ganze Jahrhunderte; aber plötzlich zeigt sie das Prisma vor, und sagt: das Licht läßt sich dennoch decomponiren.

Diderot legt bey dieser Gelegenheit einen kurzen allgemeinen Entwurf der Experimentalphilosophie vor, welchen ich hier noch hinzufügen will.

Die Experimentalphilosophie betrifft überhaupt die Existenz, die Qualitäten, und die Anwendung. Die erstere umfaßt die Geschichte, die Beschreibung, die Erzeugung, die Erhaltung, und die Zerstörung. Die Geschichte bezieht sich auf die Oerter, die Einführung oder Ausführung, den Preis, die Vorurtheile dabey, u. w. Die Beschreibung bezieht sich auf das Innere und Aeußere nach allen empfindbaren Qualitäten. Die Erzeugung wird untersucht vom ersten Ursprunge des Objects, bis es in den Zustand seiner Vollkommenheit gelangt. Die Erhaltung bezieht sich auf alle die Mittel, wodurch das Object in diesem Zustande bewahrt wird. Die Zerstörung wird untersucht vom Zustande der Vollkommenheit des Objects an bis zum letzten Grade der Decomposition, der Auflösung.

Die

Die Qualitäten sind entweder allgemeine oder besondere. Von der ersteren Gattung sind diejenigen, welche allen Wesen gemeinschaftlich zukommen, und sich nur durch den Grad der Quantität unterscheiden. Von der anderen Gattung sind diejenigen, wodurch das Object eine solche bestimte Beschaffenheit erhält, und sie gehören entweder zu der Substanz in Masse, oder zu der Substanz im Zustande der Theilung und Decomposition.

Die Anwendung begreift unter sich Vergleichung, Gebrauch und Combination. Die erstere betrifft entweder die Aehnlichkeiten oder die Verschiedenheiten der Objecte; der andre muß so ausgedehnt und mannichfaltig dargestellt werden, wie möglich. Die Verbindung ist analog oder bizarre. Diderot sagt analog oder bizarre, weil Alles in der Natur sein Resultat hat, die ausschweifendste Erfahrung sowohl, als die raisonnirteste (l'experience la plus extravagante ainsi, que la plus raisonnée). Die Experimentalphilosophie, die sich kein bestimtes Ziel vorsteckt, ist stets mit dem zufrieden, was ihr vorkomt. Die rationale Philosophie ist immer von ihrer Absicht unterrichtet, selbst alsdann, wenn das, was sie sich vorgesezt hat, ihr nicht vorkommen sollte. Die Experimentalphilosophie ist ein unschuldiges Studium, das fast gar keine Vorbereitung der Seele erfodert. Von den übrigen Theilen der Philosophie kann man nicht dasselbe sagen. Die meisten vermehren bey uns die Wuth zu conjecturiren. Diese wird auf die Länge durch die Experimentalphilosophie gemäßigt; denn man wird es früh oder spät müde, unglücklich zu muthmaßen.

Dide-

Diderot macht von seinen Regeln der Interpretation der Natur besondre Anwendungen. Nur Eine zur Probe. Die Producte der Kunst werden immer gemein, unvollkommen und geringfügig seyn, so lange man sich nicht zu einer strengeren Nachahmung der Natur gewöhnen wird. Die Natur ist eigensinnig und langsam in ihren Operationen. Komt es ihr darauf an, zu entfernen, zu nähern, zu vereinigen, zu theilen, zu erweichen, zu verdichten, zu verhärten, fließend zu machen, aufzulösen, zu assimiliren, so schreitet sie zu ihrem Ziele durch die unmerklichsten Zwischengrade fort. Die Kunst im Gegentheile übereilt sich, wird dadurch ermüdet, und läßt zuletzt von ihren Bestrebungen und Anstrengungen gänzlich nach. Die Natur braucht Jahrhunderte, um grob die Metalle zu präpariren; die Kunst nimt sich vor, sie in einem Tage zu vervollkomnern. Die Natur braucht Jahrhunderte, um Edelsteine zu bilden; die Kunst maaßt sich an, sie in einem Momente nachzumachen.

Besäße man auch das wahre Mittel hierzu, so würde doch dies noch nicht hinreichend seyn; man müßte auch, es anzuwenden, verstehen. Man bildet sich irrig ein, daß wenn das Product der Intensität der Thätigkeit multiplicirt durch die Zeit der Anwendung dasselbe ist, auch das Resultat dasselbe seyn werde. Nur eine gradweise, langsame, stetige Anwendung ist es, welche umbildet. Jede andere Anwendung ist nur zerstörend. Was könten wir nicht aus der Mischung gewisser Substanzen herausbringen, die uns itzt nur sehr unvollkomne Composita gewährt, wenn wir auf eine der Natur analoge Art zu Werke giengen? Aber man eilt immer zum Genusse; man

man will das Ende dessen sehen, was man angefangen hat. Daher so viele unnütze Versuche; so viel verlorner Aufwand und Mühe; so viel Arbeiten, welche die Natur uns anweist, und welche die Kunst nie unternehmen wird, weil ihr der glückliche Erfolg entfernt scheint. Wer ist jemals aus den Grotten von Arcy herausgegangen, ohne durch die Geschwindigkeit, womit sich die Stalaktiten darin bilden und ersetzen, überzeugt zu werden, daß sie einst diese Grotten ganz ausfüllen, und Eine ungeheure Masse formiren werden? Aber wo ist der Naturforscher, der nachdenkend über dieses Phänomen, nicht die Muthmaßung gehegt hätte, daß, wenn man das Wasser durch verschiedene Erd- und Steinarten läutern und filtriren könte, und die Tropfen hernach in geräumigen Hölen aufgefangen würden, man mit der Zeit dahin kommen könte, künstliche Tropf-Leitungen von Marmor, Albaster und andern Steinen anzulegen, deren Qualitäten nach denen der Erdarten, der Steinarten und des Wassers variiren würden. Aber wozu dergleichen Muthmaßungen, ohne den Muth, die Geduld, die Arbeit, den Aufwand, die Zeit, und vorzüglich den antiken Sinn für große Unternehmungen, wovon noch itzt so manche Denkmähler übrig sind, die uns nichts als eine kalte müssige Bewunderung abgewinnen?

Ungleich mehr Anziehendes, als Diderot's Bemerkungen über die theoretische Philosophie haben, hat seine Ansicht der praktischen Philosophie. Ueber diese haben wir von ihm zwey in ihrer Art treffliche Schriften: Essai sur le mérite et la vertu und den Code de la nature *).

Den

*) Oeuvres philosophiques. T. I.

Den Stoff der ersteren Schrift giebt D. selbst mit folgenden Fragen an: Was ist die moralische Tugend? Welchen Einfluß hat die Religion im Allgemeinen auf die Rechtschaffenheit? Bis auf welchen Punct setzt sie die Tugend voraus? Könte man mit Wahrheit sagen, daß der Atheismus alle moralische Rechtschaffenheit ausschließe, und daß es unmöglich sey, eine moralische Tugend zu haben, ohne einen Gott zu glauben?

Zur Bestimmung des Begriffs der moralischen Tugend ist Diderot's Ideengang dieser: Bey einem vernünftigen Geschöpfe ist Alles, was nicht aus Neigung (par affection) geschieht, weder böse, noch gut. Der Mensch folglich ist nur alsdenn gut oder böse, wenn das Interesse oder der Nachtheil seiner Denkart und seines Verfahrens das unmittelbare Object der Leidenschaft ist, welche ihn in Thätigkeit setzt. Weil also bloß die Neigung ein Geschöpf gut oder böse macht, gemäß seiner Natur, oder von seiner Natur entartet; so ist itzt zu untersuchen, welches die natürlichen und guten Neigungen, und welches die bösen seiner Natur widerstreitenden sind.

Jede Neigung, die ein eingebildetes Gut zum Gegenstande hat, sobald sie überflüssig wird, und die Energie solcher Neigungen vermindert, die auf reelle Güter abzwecken, ist an sich selbst fehlerhaft und bösartig, relativ zu dem besondern Interesse und der Glückseligkeit des Geschöpfs. Könte man ferner voraussetzen, daß irgend eine derjenigen Neigungen, welche das Geschöpf zu seinem besondern Interesse hinlenken, in seiner legitimen Energie mit dem allgemeinen Wohle unverträglich wäre, so würde eine sol-

solche Neigung lasterhaft seyn. Diesen Erklärungen zufolge könte ein Geschöpf nicht seiner Natur gemäß handeln, ohne in der Gesellschaft böse zu seyn, oder zum Interesse der Gesellschaft beytragen, ohne in Beziehung auf sich selbst von seiner Natur auszuarten. Hat aber die Neigung ihr Privatinteresse, und ist sie nur der Gesellschaft schädlich, wenn sie ausschweifend wird, hingegen nicht, so lange sie gemäßigt ist; so können wir alsdenn sagen, daß das Uebermaaß eine Neigung lasterhaft gemacht habe, die ihrer Natur nach gut war. Jede Neigung also, die das Geschöpf zu seinem Privatwohle leitet, muß, um lasterhaft zu werden, dem öffentlichen Interesse schädlich seyn. Dies ist der Fehler, der einen interessirten Menschen charakterisirt, ein Fehler, über welchen man so laut sich beschwert, wenn er gar zu auffallend ist.

Ist bey einem Geschöpfe die Liebe zu seinem eigenen Interesse nicht mit dem allgemeinen Wohle unverträglich, so concentrirt auch diese seyn mag; ist es selbst für die Gesellschaft wichtig, daß jedes ihrer Glieder ernstlich danach strebe, was sein Privatwohl betrifft; so ist diese Gesinnung so wenig lasterhaft, daß das Geschöpf vielmehr nur unter der Bedingung gut seyn kann, wenn es von ihr durchdrungen ist. Denn es hieße der Gesellschaft Unrecht thun, wenn ein Mitglied derselben seine Erhaltung vernachlässigte; dieses Uebermaaß von Uninteressirtheit würde das Wesen eben so bösartig und unnatürlich machen, wie der Mangel an jeder anderen natürlichen Neigung. Dieses Urtheil würde man ohne Bedenken fällen, wenn man sähe, daß Jemand seine Augen vor Abgründen schlösse, die sich vor ihm öffneten; oder ohne alle Rücksicht auf sein Temperament und seine Gesund-

sundheit, dem Unterschiede der Jahrszeiten in Ansehung seiner Kleidung trotzte. Auf gleiche Weise könnte man einen Jeden verurtheilen, der einen Abscheu gegen den Umgang mit dem andern Geschlechte hätte, und den ein verdorbenes Temperament, nicht ein Fehler der Organisation, zur Fortpflanzung der Gattung ungeschickt machte.

Die Liebe zum Privatinteresse kann demnach gut oder böse seyn. Ist diese Leidenschaft zu heftig, z. B. von der Art, wie die Liebe zum Leben, so daß sie uns jeder edelmüthigen Handlung unfähig machte, so ist sie lasterhaft, und das Wesen, das von ihr regiert wird, wird schlecht regiert, und ist mehr oder minder böse. Derjenige, der durch eine ausschweifende Liebe zum Leben zufällig etwas Gutes thäte, würde durch das Gute, was er thut, nicht mehr Verdienst erwerben, als ein Advocat, der nur seine Bezahlung im Auge hat, auch wenn er die Sache der Unschuld vertheidigt, oder als ein Soldat, der auch in dem gerechtesten Kriege nur darum ficht, weil er seinen Sold empfängt.

Was für Vortheile man auch der Gesellschaft verschafft haben möge, nur das Motiv allein begründet das Verdienst. Mache Dich durch noch so viel große Handlungen berühmt; du wirst lasterhaft seyn, wenn Du nur nach eigennützigen Principien handeltest. Du verfolgst vielleicht Dein Privatinteresse mit aller möglichen Mäßigung; gut; aber hattest Du kein anderes Motiv, indem Du Deinen Mitmenschen leistetest, was du ihnen zufolge einer natürlichen Neigung zu leisten schuldig warst; so bist du nicht tugendhaft. Was für eine fremde Hülfe es gewesen

seyn

seyn mag, die Dich zum Guten leitete; wer Dir auch seine starke Hand gegen Deine verkehrten Neigungen lieh; so lange Du denselben Charakter behälst, wird man in Dir keine moralische Güte erkennen. Du wirst nur dann gut seyn, wenn Du das Gute aus Neigung und von Herzen thust.

Wenn zufällig eines der sanften zahmen Thiere, die dem Menschen ergeben sind, einen Charakter äußerte, der seiner natürlichen Constitution entgegengesetzt wäre, und wild und grausam würde; so würde uns diese Erscheinung unfehlbar frappiren, und wir würden von einer Verderbtheit des Thiers sprechen. Angenommen, daß Zeit und sorgfältige Bemühungen dem Thiere jene zufällige Wildheit wiederum benommen, und ihm die natürliche Sanftheit seiner Gattung wieder verschafft hätten; so würden wir sagen, das Thier sey in seinem natürlichen Zustand wieder hergestellt. Wäre aber die Heilung nur scheinbar, kehrte das heuchlerische Thier zu seiner Schlechtigkeit zurück, sobald es von der Furcht vor seinem Zuchtmeister befreyt wäre; würde man alsdenn urtheilen, daß die Sanftheit, die Gutmüthigkeit sein wahrer, sein gegenwärtiger Charakter sey? Das Temperament ist so, wie es immer war, und das Thier ist immer bösartig.

Die thierische Güte oder Bosheit des Geschöpfs hat also ursprünglich ihren Grund in seinem Temperamente. Das Geschöpf wird in diesem Sinne gut seyn, wenn es zufolge seiner Neigungen das Gute lieben und ohne Zwang thun wird; wenn es das Böse hassen und fliehen wird ohne Furcht vor der Züchtigung. Im Gegentheile wird das Geschöpf

böse seyn, wenn es von seinen natürlichen Neigungen nicht die Kraft erhält, seine Functionen zu erfüllen, oder wenn verderbte ihm eigene Neigungen es zum Bösen fortreissen und von dem Guten entfernen. Im Allgemeinen sobald alle Neigungen des Geschöpfs mit dem Interesse der Gattung harmoniren, ist das natürliche Temperament vollkommen gut. Fehlt aber irgend eine dem Interesse der Gattung vortheilhafte Neigung, hat das Thier überflüssige, zu schwache, schädliche, und dem Hauptzwecke widerstreitende Neigungen, so ist das Temperament verdorben, und folglich ist das Thier böse. Es findet alsdenn hier kein Unterschied, als das Mehr oder Weniger statt.

Es wäre unnütz, die einzelnen Neigungen hier zu charakterisiren, und darzuthun, daß der Zorn, der Neid, die Trägheit, der Hochmuth, und die übrigen allgemein verworfenen Leidenschaften an sich selbst böse seyen, und ein von ihnen afficirtes Geschöpf böse machen. Nur die Bemerkung möchte zweckmäßig seyn, daß die natürlichste Zärtlichkeit, der Mutter für die Jungen, der Eltern für die Kinder, bestimmte Grenzen habe, jenseit deren sie in Laster ausartet. Das Uebermaaß der mütterlichen Neigung kann die guten Wirkungen der Liebe vernichten, und zuviel Mitleid kann gänzlich außer Stand setzen, Jemanden Hülfe zu leisten. Bey andern Conjuncturen kann dieselbe Liebe sich in eine Art von Wahnsinn umwandeln; das Mitleiden wird Schwäche; die Furcht vor dem Tode geht in Feigheit über; die Verachtung der Gefahr in Tollkühnheit; der Haß des Lebens, oder jede andere Leidenschaft, die auf Zerstörung gerichtet ist, in Verzweifelung oder Narrheit.

Von

Von der Entwickelung des Begriffs dieser reinen und einfachen Güte, deren jedes empfindende Wesen fähig ist, geht Diderot über zur Bestimmung der Eigenschaft, welche man Tugend nennt, und die hiernieden dem Menschen allein zukomt *).

Bey jedem Geschöpfe, das sich bestimte Begriffe von den Dingen machen kann, ist jene äußere Rinde der Wesen, welche in die Sinne fällt, nicht das einzige Object seiner Neigungen. Die Handlungen an sich selbst, die Passionen, wodurch sie hervorgebracht wurden, das Mitleid, die Leutseligkeit, die Dankbarkeit, und ihre Antagonisten, stellen sich bald seinem Verstande dar, und diese feindseligen Familien, die ihm nicht fremde sind, werden für dasselbe neue Gegenstände einer überdachten Zärtlichkeit, oder eines raisonnirten Hasses.

Intellectuelle und moralische Objecte wirken auf den Verstand ohngefähr auf dieselbe Art, wie die organisirten Substanzen auf die Sinne wirken. Die Figuren, Proportionen, Bewegungen und Farben dieser fallen uns kaum in die Augen; so entspringt aus der Anordnung und Oekonomie ihrer Theile entweder eine Schönheit, die uns vergnügt, oder eine Häßlichkeit, die uns beleidigt. Gerade so ist es auch der Effect des Betragens und der Handlungen der Menschen auf den Verstand. Die Regelmäßigkeit oder Unordnung in jenen Gegenständen afficiren die Menschen verschieden, und das Urtheil, welches sie hierüber

*) Essay sur le merite et la vertu p. 28.

über fällen, ist nicht weniger necessitirt, als das Gefühl der Sinne.

Der Verstand hat seine Augen; die Verstände Mehrer leihen einander das Ohr; sie bemerken Proportionen; sie sind empfindlich für Harmonie; sie messen, so zu reden, die Gesinnungen und Gedanken; kurz, sie haben ihre Kritik, der nichts entwischt. Die Sinne werden nicht reeller und nicht lebhafter frappirt durch die Wohlklänge der Musik, durch die Formen und Proportionen körperlicher Dinge, als die Verstände durch die Erkentniß und das Detail der Neigungen. Diese unterscheiden in den Charakteren Milde und Härte; sie sondern darin das Angenehme und Ekelhafte, das Mistönende und Harmonische; mit einem Worte, sie sondern darin das Häßliche und Schöne, das Häßliche, das so hoch steigen kann, um ihre Verachtung und ihren Abscheu zu erregen, das Schöne, das sie zuweilen zur Bewunderung fortreißt, und in Entzücken setzt und erhält. Für jeden Menschen, der die Sache reiflich erwägt, würde es eine kindische Affectation seyn, wenn er leugnen wollte, daß es in den moralischen Gegenständen eben so, wie in den körperlichen, ein wahres und wesentliches Schönes, ein wirkliches Erhabenes gebe.

Ferner die empfindbaren Objecte, die Bilder der Körper, die Farben und Töne, wirken beständig auf unsre Augen, Ohren, und Sinne überhaupt, selbst dann, wenn wir schlafen. Die intellectuellen und moralischen Dinge, die nicht weniger Einfluß auf den Verstand haben, beschäfftigen ihn nicht minder zu jeder Zeit. Diese Formen reizen ihn sogar in Abwesenheit der Realitäten.

Aber

... Aber betrachtet das Herz nicht mit Gleichgültigkeit die sittlichen Entwürfe, die der Verstand zu machen genöthigt ist, und die ihm fast immer gegenwärtig sind? Diderot beruft sich hierauf das innere Gefühl. Es sagt uns, daß da das Herz eben so necessitirt ist in seinen Urtheilen, wie der Verstand in seinen Thätigkeiten, die Verderbtheit jenes nie so weit gehen kann, um ihm gänzlich alles Gefühl des Schönen und Häßlichen zu rauben, und daß es nicht ermangeln wird, das Natürliche und Edle zu billigen, das Unedle und Niederträchtige zu verwerfen, besonders in Augenblicken der uneigennützigen Laune. Alsdenn ist das Herz gleich einem billigen Kenner, der in einer Bildergallerie umher wandelt, sich bald über die Kühnheit jenes Zuges wundert, bald über die Sanftheit und Milde dieser Empfindung lächelt; der sich jeder wohlthätigen Neigung um ihn her und ihrem Eindrucke öffnet, und nur verschmähend vor allem vorbeygeht, was die schöne Natur beleidigt. Die Empfindungen, Neigungen, Gesinnungen, der herrschende Hang, die Dispositionen, und folglich das ganze Benehmen der Geschöpfe in den verschiedenen Zuständen ihres Lebens sind die Sujets einer endlosen Menge von Gemählden vom Verstande executirt, der das Gute und Böse mit Schnelligkeit faßt, und mit Lebendigkeit darstellt.

Es giebt demnach keine moralische Tugend und kein Verdienst, ohne einige klare und deutliche Begriffe des allgemeinen Wohls, und ohne eine überdachte Erkentniß dessen, was moralisch gut oder böse, gerecht oder ungerecht, bewunderns- oder hassenswürdig ist. So oft wir z. B. auch im gemeinen Leben von einem schlechten Pferde reden, das Fehler

hat, so hat man doch noch niemals von einem mora-
lisch guten Pferde gesprochen, oder von irgend einem
andern schwachen und stupiden Thiere, so gelehrig es
auch seyn mochte, daß es moralisches Verdienst und
Tugend habe.

Sey ein Geschöpf edelmüthig, sanft, leutselig,
standhaft und mitleidig; wenn es niemals über das,
was es thut und Andere thun sieht, nachgedacht hat;
wenn es sich niemals eine reine und bestimmte Idee vom
Guten und Bösen bildete; wenn die Reize der Tu-
gend und des moralischen Adels nicht Gegenstände sei-
ner Zuneigung waren; so ist sein Charakter doch nicht
tugendhaft aus Principien; es muß sich erst noch die
wirksame Kentniß der Gerechtigkeit erwerben, wo-
durch es sich, um tugendhaft zu seyn, bestimmen
lassen sollte; jene uneigennützige Liebe der Tugend,
die allein seinen Handlungen moralischen Werth zu
geben vermag.

Alles, was aus einer schlechten Neigung ent-
springt, ist böse, ungerecht und tadelhaft; sind aber
die Neigungen gutartig; ist ihr Gegenstand der Ge-
sellschaft vortheilhaft, und werth, zu jeder Zeit von
einem vernünftigen Wesen verfolgt zu werden; so wer-
den diese beyden vereinigten Bedingungen das aus-
machen, was man Gerechtigkeit und Billigkeit der
Handlungen nennt. Schaden thun ist noch nicht Un-
recht thun; denn ein edler Sohn kann, ohne daß er
aufhörte, edelmüthig zu seyn, durch einen unglückli-
chen Zufall, oder aus Ungeschicklichkeit seinen Vater
statt des Feindes tödten, gegen welchen er ihn schü-
tzen wollte. Hätte er ihn aber getödtet, um einer
zweckwidrigen Neigung zu Gefallen, einem Andern

bey-

beyzuspringen; oder hätte er aus Mangel an Zärt-
lichkeit die Mittel zu seiner Erhaltung vernachlässigt,
so würde er der Ungerechtigkeit schuldig gewesen seyn.

Ist der Gegenstand unserer Neigung vernunft-
mäßig, ist er unsers Eifers und unserer Sorge wür-
dig, so können die Unvollkommenheit und Schwäche
der Sinne uns nicht ungerecht machen. Man stelle
sich einen Menschen von gesundem Urtheile und gut-
artigen Neigungen vor, aber von so bizarrer Consti-
tution und so verderbten Organen, daß er durch diese
betriegerischen Spiegel die Dinge entstellt, verschö-
nert, und ganz anders wahrnähme, als sie sind; so
ist evident, daß der Fehler nicht in seinem edlern und
freyen Wesen, in seiner Vernunft liege. Das un-
glückliche Geschöpf kann nicht für lasterhaft gelten.
So verhält es sich inzwischen nicht mit den Meynun-
gen, die man annimmt, mit den Vorstellungen, die
man sich macht, mit den Religionen, zu welchen man
sich bekennt. Hätte sich in einem der Länder, die
ehedem dem abentheuerlichsten Aberglauben ergeben
waren, wo man die Katzen, die Crokodile, und an-
dere schlechte und schädliche Thiere anbetete, einer der
abergläubigen Schwärmer in seinem heiligen Wahne
eingebildet, es sey gerecht, die Wohlfarth einer Katze
der Wohlfarth seines Vaters vorzuziehen, er müsse
nach seinem Gewissen jeden als seinen Feind behandeln,
der nicht denselben Cultus beobachte; so würde dieser
fromme Gläubige ein abscheulicher Mensch, und jede
auf solche religiöse Dogmen gegründete Handlung un-
gerecht und detestabel gewesen seyn.

Jeder Irrthum über den Werth der Dinge, der
darauf abzweckt, irgend eine vernünftige Neigung zu

zerstören, oder ungerechte Neigungen hervorzubringen, macht lasterhaft, und kein Motiv kann dieses Verderbniß des Charakters entschuldigen. Wer z. B. durch glänzende Laster verführt, schlechten Dingen seine Achtung widmet, ist selbst lasterhaft. Bisweilen kann man ohne Mühe zu der Quelle einer solchen Nationalcorruption zurückkommen. Hier ist irgend ein Ehrgeiziger, der auch durch das Geräusch seiner Thaten in Erstaunen setzt; dort ist es ein Seeräuber, oder ein ungerechter Eroberer, der durch illustre Verbrechen die Bewunderung der Völker sich erworben, und charakteren Ruhm verschafft hat, die man verabscheuen sollte. Wer solchen renommirten Menschen Beyfall zollt, würdigt sich selbst herab. Was denjenigen betrifft, der in Jemand einen tugendhaften Menschen zu achten und zu lieben wähnt, aber nur von einem heuchlerischen Bösewichte hintergangen wird; so ist er vielleicht ein Thor, ein Gimpel; aber er ist deshalb nicht lasterhaft.

Irrthum in Thatsachen, der nicht die Neigungen angeht, bringt auch kein Laster hervor; allein ein Irrthum in Ansehung des Rechts hat auf jedes vernünftige und consequente Wesen Einfluß, auf seine natürlichen Neigungen, und dieses muß nothwendig dadurch lasterhaft werden. Es ereignen sich inzwischen viele Fälle, wo die Rechtsgegenstände selbst für die aufgeklärtesten Menschen zu verwickelt und ungewiß sind, als daß sich das wirkliche Recht leicht und mit Sicherheit entscheiden ließe. Unter solchen Umständen kann ein kleines Versehen einen Mann, dessen Charakter sonst für tugendhaft anerkant ist, nicht um seine Achtung bringen. Sobald aber der Aberglauben oder barbarische Gewohnheiten [illegible]

 thü-

theilen über die Objekte, und die Anwendung seiner Neigungen; sind seine Versehen so häufig, so groß, daß sie ihn außer seinen natürlichen Zustand versetzen, d. i. daß sie von ihm Gesinnungen fodern, der menschlichen Gesellschaft widerstreitend und im bürgerlichen Leben verderblich; hier dem Irrthume nachsehen, hiefür, der Tugend entsagen.

Wir können also immerhin als Resultat festsetzen, daß das Verdienst oder die Tugend von der Kenntniß der Gerechtigkeit, und von der Gesundheit und Festigkeit der Vernunft abhängen, so daß diese fähig sind, uns in der Anwendung unserer Neigungen zu regieren. Begriffe von Gerechtigkeit, Muth der Vernunft, sind die einzigen Hülfsmittel, wenn man sich in der Gefahr befindet, seine Achtung, und selbst seine Anstrengungen, an Abscheulichkeiten zu verschwenden, an Ideen, die jede natürliche Neigung zerstören. Die natürlichen Neigungen, die Fundamente der menschlichen Gesellschaft, werden oft von den blutdürstigen Gesetzen eines falschen Point d'honneur, und den irrigen Principien einer falschen Religion untergraben. Diese Gesetze und Principien sind lasterhaft, und können diejenigen, welche ihnen folgen, nur zum Verbrechen und zur moralischen Verderbtheit führen, weil die Gerechtigkeit und die Vernunft sie bestreiten." Was es also auch seyn möge, das unter dem Vorwande gegenwärtigen oder künftigen Heils, dem Menschen im Namen der Gottheit Verrätherey, Undank, und Grausamkeiten zur Pflicht macht; was es auch seyn möge, das sie lehrt, ihres Gleichen unter dem Vorwande der Freundschaft für sie zu verfolgen, ihre Kriegsgefangenen zum Zeitvertreibe zu quälen, die Altäre mit Menschenblute zu be-

handeln; sich selbst durch Kasteyungen zu peinigen, durch Fasten auszumärgeln, sich im religiösen Enthusiasmus in Gegenwart ihrer Gottheiten zu zerfleischen, irgend eine unmenschliche oder brutale Handlung zu Ehren oder zu Gefallen derselben zu begehen: — sie müssen den Gehorsam verweigern, wenn sie tugendhaft seyn wollen; sie dürfen dem ekeln Beyfalle der Gewohnheit, oder den betriegerischen Orakeln des Aberglaubens nicht die Gewalt einräumen, daß das durch das Geschrey der Natur und die Warnung der Tugend erstickt und übertäubt werden. Alle diese Handlungen, welche die Natur verbietet, werden immer Abscheulichkeiten bleiben troz barbarischen Gewohnheiten, eigensinnigen Gesetzen, und falschen Religionsculten, welche sie anbefohlen haben mögen.

Es ist hier aber noch Folgendes zu bemerken. Diejenigen Geschöpfe, welche durch empfindbare Objecte afficirt werden, sind gut oder böse, je nachdem ihre sinnlichen Affectionen gut oder schlecht geordnet sind. Ganz anders verhält sich dies aber bey Geschöpfen, die in dem moralischen Guten oder Bösen vernünftige und raisonnirte Motive der Zuneigung oder des Abscheus finden. Denn bey Individuen dieser Gattung, so ungeregelt auch ihre sinnlichen Affectionen seyn mögen; der Charakter wird dennoch immer gut, und das Individuum wird tugendhaft seyn, sobald jene libertinen Neigungen vernünftigen Affectionen untergeordnet seyn werden.

Noch mehr. Ist ein Temperament heftig, jähzornig, verliebt, und hat ein Wesen ungeachtet der Wirkungen dieses Temperaments dennoch seine Leidenschaften besiegt, und sich der Tugend ergeben; so urtheilen wir, daß sein Verdienst um so größer sey;

und

und darin haben wir Recht. Wäre stets das Privatinteresse die einzige Schranke, wodurch es zurückgehalten würde; wäre ohne Rücksicht auf die Reize der Tugend dieses Privatinteresse die einzige Geißel seiner Laster; so würde es darum nicht tugendhaft seyn; aber so viel ist gewiß, daß, wenn aus freyem Willen und ohne ein niedriges und sklavisches Motiv ein zorniger Mensch seine Leidenschaft unterdrückt, wenn der Schwelger seinen Hang zum Luxus mäßigt; so werden wir ihrer Tugend viel lauter Beyfall zurufen, als wenn sie gar keine Hindernisse zu überwinden gehabt hätten. Aber wie das? Sollte der Hang zum Laster ein Relief für die Tugend seyn? Verkehrte Neigungen sollten nothwendig seyn, um den tugendhaften Mann vollkommen zu machen?

Hier tritt, wie man sieht, eine bedeutende Schwierigkeit ein. Empören sich libertine Neigungen auf irgend eine Art, und wird ihre Aeusserung mit freyer Würde der Vernunft unterdrückt; so ist dies ein unstreitiger Beweis, daß die Tugend den Charakter beherscht, und darin prädominirt. Hat es indessen ein tugendhaftes Wesen leichter, empfindet es gar keinen Aufruhr seiner Leidenschaften; so kann man sagen, daß es den Principien der Tugend folgt, ohne seine Kräfte weiter anzustrengen. Die Tugend, welche in dem letztern Falle keinen Feind zu bekämpfen hat, ist vielleicht nicht minder mächtig; so wie im erstern Falle derjenige, der seine Feinde besiegt hat, nicht minder tugendhaft ist. Im Gegentheile, befreyt von den Hindernissen, die sich seinem Fortschritte widersetzten, kann er sich der Tugend ganz übergeben, und sie in einem eminentern Grade besitzen.

Auf

Auf diese Art theilt sich die Tugend bey der Gattung der vernünftigen Wesen in ungleiche Grade; obgleich unter den Menschen vielleicht nicht Einer ist, der eine so gesunde und kräftige Vernunft hat, die allein einen harmonischen und vollkommnen Charakter begründen kann. Mit der Tugend disponirt gleichsam das Laster gemeinschaftlich über das menschliche Betragen, abwechselnd Sieger und besiegt. Denn es ist evident; wie auch in einem Geschöpfe die Unregelmäßigkeit der Neigungen sowohl in Beziehung auf die Sinnenobjecte, als in Beziehung auf intellectuelle und moralische Wesen seyn mag; wie zügellos auch seine Principien seyn mögen; wie wüthend, muthwillig, grausam es auch geworden seyn mag, sobald ihm nur die geringste Empfindlichkeit für die Reize der Tugend übrig bleibt, sobald es nur noch irgend ein Zeichen von Güte, Mitleid, Sanftmuth oder Dankbarkeit giebt, daß die Tugend nicht in ihm völlig erstorben, und daß es noch nicht durchaus lasterhaft und unnatürlich geworden ist.

Ein Verbrecher, der vermöge eines Gefühls der Ehre und der Treue gegen seine Genossen sich weigert, sie zu verrathen, und der lieber die Folter erduldet, als daß er sich dazu entschliessen sollte, hat gewiß noch einige Principien der Tugend, die er aber nur unrecht anwendet. Dasselbe Urtheil kann man von dem Bösewicht fällen, der lieber mit seinen Genossen sterben, als sie selbst hinrichten wollte. Es ist kaum von Jemanden zu sagen, daß er ein vollkomner Atheist sey; so läßt sich auch noch weniger behaupten, Jemand sey durchaus lasterhaft.

Itzt untersucht nun **Diderot** das Verhältniß der **Tugend**, seinem Begriffe und Principe derselben

den gemäß, zu den verschiedenen Systemen die Gottheit betreffend, und in dieser Untersuchung liegt vornehmlich das Charakteristische seiner Moralphilosophie.

Da das Wesen der Tugend in einer gerechten Stimmung, in einer gemäßigten Neigung des vernünftigen Geschöpfes zu den intellectuellen und moralischen Gegenständen der Gerechtigkeit besteht, so muß man, um in ihm die Principien der Tugend zu vernichten oder zu schwächen,

1) entweder ihm die natürliche Empfindung und Idee der Ungerechtigkeit und Billigkeit benehmen; oder

2) ihm falsche Begriffe davon beybringen; oder

3) Andere Neigungen gegen jenes innere Gefühl aufregen. Auf der anderen Seite, um die Principien der Tugend zu befestigen und zu verstärken, muß man

1) entweder das Gefühl der Biederkeit (droiture) und Gerechtigkeit, so zu reden, nähren und schärfen; oder

2) es in seiner ganzen Reinheit unterhalten; oder

3) ihm jede andere Neigung unterwerfen. Nun komt es darauf an, welche dieser Wirkungen jede Hypothese über die Gottheit nothwendig hervorbringen, oder wenigstens begünstigen muß.

Wenn davon die Rede ist, ob ein Geschöpf des natürlichen Gefühls der Ungerechtigkeit und Billigkeit gänzlich beraubt sey, so wird damit nicht gemeynt, daß es gar keinen Begriff des Guten und Bösen in Beziehung auf die Gesell-

sellschaft mehr habe. Ein Wesen, das alles Gefühl für Recht und Unrecht verloren hat, kann deshalb noch immer das Gute und Böse in Beziehung auf seine Gattung unterscheiden. Es ist nur durchaus unempfindlich dafür geworden, und die Vortrefflichkeit oder Niederträchtigkeit moralischer Handlungen wecken in ihm nicht mehr Achtung oder Abscheu; so daß, abgerechnet ein besonderes und enger concentrirtes Interesse, das immer in ihm lebendig ist, und ihm zuweilen günstige Urtheile über die Tugend abnöthigt, man von ihm behaupten kann, es strebe in seinen Sitten weder nach Häßlichkeit noch nach Schönheit, und Alles sey bey ihm nur auf eine teuflische monströse Einförmigkeit des Handelns angelegt.

In Verhältniß zu den Systemen über die Gottheit, meynte Diderot, daß keine dahin gehörige Speculation, kein Glaube, keine Ueberredung, kein Cultus im Stande sey, das Gefühl der Ungerechtigkeit und Billigkeit unmittelbar und directe zu vernichten, da dieses uns eben so natürlich ist, wie unsere Neigungen, und eine der elementarischen Qualitäten unserer Constitution ausmacht. Was uns natürlich ist, dies zu entstellen, zu verderben, ist das Werk einer langen Gewohnheit, welche allein eine Natur gleichsam in eine andere Natur umzuformen vermag. Der Unterschied der Ungerechtigkeit und Billigkeit ist in unserm Wesen ursprünglich gegründet. Die Häßlichkeit und Schönheit wahrzunehmen in den intellectuellen und moralischen Wesen, ist eine eben so natürliche Thätigkeit unsers Verstandes, wie dieselbe Wahrnehmung bey den organisirten Dingen, und vielleicht äußert sie sich noch früher, als diese. Nur eine entgegengesetzte Uebung kann diese Thätigkeit auf im-

immer stören, oder wenigstens auf einige Zeit aufheben.

Jedermann weiß aus Erfahrung, daß wenn durch irgend einen Mangel der Bildung aus Zufall oder aus Gewohnheit man eine unangenehme oder lächerliche Manier annimt, alle Aufmerksamkeit, Sorge, Vorsicht, um sich derselben wieder zu entwöhnen, kaum zu dem Zwecke hinreichen. Die Natur ist hierin aber ganz anders eigensinnig. Jedes Joch ist ihr unerträglich, und sie ist stets bereit, es abzuschütteln. Wer sie meistern will, hat eine Arbeit ohne Ende. Die Ungelehrigkeit des Geistes ist unglaublich, hauptsächlich wo es auf natürliche Gefühle und ursprüngliche Begriffe ankomt, wie die Unterscheidung des Rechts und Unrechts. Man mag sich noch so sehr mit Bestreitung derselben plagen; sie lassen sich nicht wegbannen, selbst durch die äusserste Gewalt nicht. Der ausschweifendste Aberglaube, das ungereimteste Nationalvorurtheil, werden sie niemals ganz ausschließen.

Aber inwiefern können die verschiedenen theologischen Systeme das Gefühl und die Idee von Recht und Unrecht verfälschen? Diderot antwortet zuvörderst, wie sich von ihm erwarten läßt, daß der Atheismus keinen der Reinigkeit des natürlichen Gefühls von Recht und Unrecht widerstreitenden Einfluß äußere. Ein Unglücklicher, welchen diese Hypothese zu Verbrechen verführt, und ihm dieselben zur Gewohnheit gemacht hätte, kann von Gerechtigkeit und Tugend sehr verdunkelte Begriffe haben; aber jene Hypothese an sich selbst kann ihn nie dahin verleiten, eine schlechte unedle Handlung für groß und schön

schön zu halten. Der Atheismus, minder gefährlich hierin, als der Aberglauben, predigt nicht, daß es schön sey, sich mit Thieren zu begatten, oder mit dem Fleische seines Feindes zu sättigen. Aber es giebt keine Abscheulichkeit, die nicht für etwas Vortreffliches, Löbliches, Heiliges, angesehen werden könte, wenn irgend ein verderbter Religionscultus es so mit sich bringt.

Wer einen wahren, gerechten und guten Gott glaubt, setzt das Daseyn einer Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit voraus, eines Wahren und eines Falschen, einer Güte und einer Bosheit, und zwar unabhängig von jenem höchsten Wesen; denn er urtheilt gerade nach diesen Begriffen, daß Gott wahr, gerecht, und gut seyn müsse. Wenn die Rathschlüsse Gottes, seine Handlungen und Gesetze erst das Daseyn der Gerechtigkeit, Wahrheit und Güte überhaupt begründeten; so wäre mit der Behauptung, daß Gott wahr, gerecht, und gut sey, nichts gesagt; denn, wenn jenes höchste Wesen die beyden Glieder eines sich widersprechenden Satzes als wahr behauptete, so würde dadurch das eine Glied so wahr werden, wie das andere; wenn es ohne Grund ein Geschöpf verdammte, für das Verbrechen eines Andern zu büßen; wenn er ohne Ursache und Unterschied den einen zur Quqal, den andern zur Seligkeit, verdammte, würden alle diese Urtheilssprüche gerecht seyn. Demnach zufolge der obigen Supposition behaupten, daß etwas wahr oder falsch, gerecht oder ungerecht, gut oder böse, sey, heißt mit Worten spielen, und etwas behaupten, worin kein Sinn ist.

Hieraus fließt, daß, wer aufrichtig und wirklich irgend ein höchstes Wesen verehrt, das er doch als

als ungerecht und bösartig erkennt, der setzt sich der Gefahr aus, alles Gefühl von Billigkeit, alle Ideen von Gerechtigkeit und Wahrheit zu verlieren. Der religiöse Wahn und Eifer muß in die Länge alle wahre Frömmigkeit und Rechtschaffenheit vergiften, sobald sich Jemand zu einer Religion mit Ueberzeugung bekennt, deren Vorschriften den Grundprincipien der Moral zuwiderlaufen.

Wenn die anerkannte Bösartigkeit eines höchsten Wesens auf seine Anbeter einwirkt; wenn sie die Neigungen verdirbt, die Begriffe von Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte, verwirrt, und die natürliche Unterscheidung des Rechts und Unrechts untergräbt; so ist nichts geschickter, die Leidenschaften zu mäßigen, die Begriffe zu berichtigen, und die Liebe zur Gerechtigkeit und Wahrheit zu bestärken, als der Glaube an einen Gott, den seine Geschichte bey jeder Gelegenheit als ein Muster der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte darstellt. Die Ueberzeugung von einer göttlichen Vorsehung, die sich auf Alles erstreckt, und deren Wirkungen das ganze Universum zu jeder Zeit empfindet, ist ein mächtiger Sporn, uns zu bewegen, daß wir beständig denselben Principien in den engen Schranken unserer Sphäre folgen. Wenn wir aber in unserm Betragen niemals das allgemeine Interesse unserer Gattung aus den Augen verlieren; wenn das öffentliche Gemeinwohl unser Compaß ist, so ist unmöglich, daß wir uns in unsern Urtheilen über Recht und Unrecht jemals irren sollten.

Was also die Verfälschung der Begriffe von Recht und Unrecht anbelangt, so wird die Religion

viel Gutes oder viel Böses veranlassen, je nachdem sie selbst gut oder böse seyn wird. Mit dem Atheismus ist es gar nicht eben so bewandt. Er kann in der That eine Verwirrung der Ideen von Recht und Unrecht nach sich ziehen; aber das thut er gar nicht in der Eigenschaft eines reinen und einfachen Atheismus; dies ist nur ein Uebel, das mit jedem verderbten religiösen Cultus verknüpft ist, und mit phantastischen Vorstellungen von der Gottheit, einer monströsen Familie, die aus dem Aberglauben, und aus einer anhaltenden Leichtgläubigkeit entspringt.

Eine andre Frage ist, was theologische Systeme von der Gottheit beytragen können, die Neigungen gegen das natürliche Gefühl des Rechts und Unrechts zu empören? Es ist einleuchtend, daß die Principien der Rechtschaffenheit auch die Regeln des Betragens für ein Geschöpf seyn werden, welches dieselben besitzt, wenn sie keinen Widerstand von Seiten des Privatinteresses dieses finden, oder von heftigen Leidenschaften, die, indem sie jedes Gefühl der Billigkeit überwältigen, selbst die Ideen des wahren Privatinteresse's verdunkeln, und das Geschöpf gleichsam von dem Wege gewaltsam wegstoßen, der zur Glückseligkeit führt.

Daß ein Wesen von der Häßlichkeit und Schönheit intellectueller und moralischer Objecte gerührt, und folglich mit dem Unterschiede des Rechts und Unrechts vertraut geworden seyn könne, lange vorher, ehe es klare und deutliche Begriffe von der Gottheit hatte, ist ausgemacht. Man begreift auch nicht leicht, wie ein solches Wesen, als der Mensch, bey dem die Fähigkeit zu denken und zu reflectiren bis

in

in unmerklichen und langsamen Graden entwickelt, bey seinem Austritte aus der Wiege genug geübt worden wäre, um die Richtigkeit der subtilen metaphysischen Speculationen über die Existenz Gottes einzusehen. Aber man nehme einmal an, daß ein Geschöpf die Fähigkeit zu denken und zu reflectiren nicht habe; wohl aber gute Qualitäten und einige gerechte Neigungen besitze; daß es seine Gattung liebe, muthig, dankbar, mitleidig sey; dann ist gewiß, daß von dem Augenblicke an, da man diesem Automate die Fähigkeit zu raisonniren beylegt, es auch jene edlen Neigungen billigen, sich in den geselligen Trieben selbst gefallen, Anmuth und Reiz darin finden, und die entgegenstehenden Leidenschaften hassen wird.

Man kann also dreist behaupten, daß ein Geschöpf Ideen von Recht und Unrecht, Kentniß von Tugend und Laster vorher haben könne, bevor es deutliche und bestimte Ideen von der Gottheit besitzt. Die Erfahrung unterstützt auch diese Behauptung. Denn bemerkt man nicht bey Völkern, die kaum eine Ahndung von Religion haben, unter den Individuen dieselbe Verschiedenheit der Charaktere, wie bey aufgeklärten Nationen? Sind es nicht das Laster und die moralische Tugend, welche die gegenseitige Achtung der Individuen bey ihnen bestimmen? Während ein Theil hochmüthig, hart und grausam, folglich geneigt ist, gewaltsame und tyrannische Handlungen zu billigen; ist ein anderer Theil von Natur leutselig, sanft, bescheiden, edelmüthig, und deswegen auch aller friedlichen und geselligen Neigungen empfänglich.

Um nun zu bestimmen, wiefern die Erkentniß Gottes auf die Menschen einwirke, muß man wissen, mal

 durch

durch welche Motive und aus was für einem Grunde, sie ihm dienen und seine Gesetze befolgen. Entweder geschieht es in Hinsicht auf seine Allmacht, und in der Supposition, daß sie von ihm Gutes zu hoffen, und Schlimmes zu fürchten haben; oder es geschieht mit Hinsicht auf seine Vortrefflichkeit, und mit der Idee, daß die Nachahmung der göttlichen Handelnsweise der höchste Grad der Vollkommenheit sey.

Ein Wesen, das bloß aus eigennütziger Hoffnung oder sclavischer Furcht Gutes thut und Böses vermeidet, hat an sich selbst weder Tugend noch Güte; so wenig wie man einem Tiger an der Kette Sanftmuth und Gelehrigkeit beylegen kann. Je bereitwilliger der Gehorsam, je tiefer die Unterwürfigkeit eines solchen Menschen seyn wird, desto mehr Niederträchtigkeit und Feigheit wird sein Betragen ausdrücken, was auch der Gegenstand seiner Handlungen seyn mag. Mag der Herr gut oder schlecht seyn; was liegt daran? wenn der Sclav immer derselbe bleibt. Noch mehr, gehorcht ein Sclave einem milden gütigen Herrn bloß aus heuchlerischer Furcht; so ist seine Natur um so bösartiger und sein Dienst um so verächtlicher. Denn diese ihm zur Gewohnheit gewordene Disposition verbirgt die höchste Anhänglichkeit an sein eigenes Privatinteresse, und eine gänzliche Verderbtheit seines Charakters. Ist hingegen die Gottheit eines Volks ein vortreffliches Wesen, die auch als ein solches von ihm verehrt wird; abstrahirt das Volk von ihrer Macht, und huldigt es besonders ihrer Güte; bemerkt man in dem Charakter, welchen ihre Priester ihr geben, und in den Geschichten, die sie davon erzählen, eine Vorliebe für die Tugend und ein allgemeines Wohlwollen gegen alle Geschöpfe; so kann

kann es nicht fehlen, daß ein so schönes Muster zum Guten anfeuere, und die Liebe zur Gerechtigkeit gegen alle diese feindselige Neigungen stärke und waffne.

Mit der Kraft des Beyspiels verbindet sich noch ein anderes Motiv, um diesen großen Effect hervorzubringen. Ein vollkomner Theist ist überzeugt von der Präeminenz eines allmächtigen Wesens, das Zuschauer des menschlichen Betragens, und Augenzeuge von Allem ist, was im Universum vorgeht. In der finstersten Einöde, in der tiefsten Einsamkeit, sieht ihn sein Gott. Er handelt also stets in Gegenwart eines Wesens, das für ihn tausend mal mehr Ehrfurcht verdient, als die erhabenste Versammlung der Welt. Welche Schande wäre es nicht für ihn, in dieser Gesellschaft eine verabscheuungswürdige Handlung zu begehen? Welche Genugthuung im Gegentheile, in Gegenwart seines Gottes tugendhaft gewesen zu seyn, selbst wenn sein guter Ruf durch verleumderische Zungen deshalb geschmälert, und er der Gegenstand der Schmach der bürgerlichen Gesellschaft geworden wäre, in welcher er lebt? Der Theismus begünstigt folglich offenbar die Tugend; und der Atheismus, welchem dieses große Hülfsmittel abgeht, ist hierin mangelhaft.

Von ganz anderer Art ist der Einfluß, welchen die Hoffnung künftiger Belohnungen und die Furcht vor künftigen Strafen auf die Tugend äussert, sofern ein Religionsglaube jene mit sich bringt. Zuvörderst gehören überhaupt Hoffnung und Furcht nicht zu den liberalen edelmüthigen Neigungen, und auch nicht zu den Motiven, auf denen das moralische Verdienst der Handlungen beruht. Haben diese Motive einen vor-

 her-

herschenden Einfluß auf das Verhalten eines Geschöpfs, das durch uneigennützige Liebe vorzüglich regiert werden müßte; so ist das Betragen knechtisch, und das Geschöpf ist noch nicht tugendhaft. Dazu komt insbesondre, daß bey jeder Religionshypothese, wo Hoffnung und Furcht als die ersten und vornehmsten Motive unserer Handlungen angenommen werden, das Privatinteresse, das natürlich in uns nur zu lebhaft ist, durch nichts gemäßigt und beschränkt, und sonach täglich durch die Uebung der Leidenschaften bey Dingen von der Wichtigkeit immer stärker wird. Daher ist zu fürchten, daß jene knechtische Denkart in die Länge triumphirt, und ihre Herschaft in allen Verhältnissen des Lebens ausübt; daß eine habituelle Aufmerksamkeit auf das Privatinteresse in eben dem Maaße die Liebe zum Gemeinwohle mindert, als jenes Interesse größer ist; endlich das Herz und Verstand gleichsam einschrumpfen, ein Fehler, den man in moralischem Betrachte fast bey allen Zeloten in jeder Religionsparten bemerkt.

So nachtheilig inzwischen die Heftigkeit der Neigung für das Privatinteresse der Tugend seyn kann, so giebt Diderot doch zu, daß Umstände und Verhältnisse statt finden können, wo die Furcht vor Strafen, und die Hoffnung der Belohnungen der Tugend zu Stützen dienen mögen. Leidenschaften, wie Zorn, Haß, Schwelgeren, u. a. können die innigste Liebe des Gemeinwohls erschüttern, und die tief eingewurzeltsten Ideen der Tugend ausrotten. Hätte der Verstand gar keinen Damm ihnen entgegenzusetzen, so würden sie ohnfehlbar nach und nach selbst den besten Charakter verwüsten und verderben können. Die Religion schützt hiergegen. Sie ruft dem Menschen

stimmen sofort zu, daß falsche Gesinnungen, und die Handlungen, welche dieselben nach sich ziehen, vor den Augen Gottes sträflich seyen; die Stimme der Religion erschreckt das Laster, und stärkt die Tugend; die Ruhe kehrt wieder in die Seele zurück; der Mensch bemerkt die Gefahr, in welcher er gewesen ist, und heftet sich fester als je an Principien, die er auf dem Puncte war, fahren zu lassen.

Die Furcht vor Strafen und die Hoffnung der Belohnungen sind auch noch geeignet, Jemandes Maximen der Tugend zu befestigen, wenn ihn das Interesse der Neigungen darin wanken macht. Ja man kann sagen, daß, wenn einmal der Verstand Jemandes falsche Ideen aufgefaßt hat; wenn er durch Vorurtheile sich gegen die Wahrheit gleichsam verhärtet, das Gute verkennt, dem Laster seine Achtung widmet und den Vorzug giebt, ohne die Furcht vor Strafen und Hoffnung auf Belohnungen keine Rückkehr zum Guten und Wahren von ihm zu erwarten sey. Man denke sich einen Menschen, der einige natürliche Güte und Biederkeit des Charakters hat, aber ein feiges und weichliches Temperament, was ihn unfähig macht, dem Unglücke die Stirn zu bieten, dem Elende zu trotzen. Itzt komt er in eine unglückliche Situation; der Kummer bemächtigt sich seiner Seele; Alles betrübt ihn; er wird verdrießlich; er zürnt auf Alles, was er für die Ursache seines Unglücks hält. Wenn er in diesem Zustande auf den Gedanken geräth, oder seine Freunde denselben bey ihm erwecken, daß seine Rechtschaffenheit die Quelle seiner Leiden ist, und daß er, um sich mit dem Glücke wieder auszusöhnen, nur mit der Tugend brechen dürfe; so ist entschieden, daß die Achtung,

 wel-

welche er gegen Qualität hegt, in eben dem Verhältnisse abnehmen werde, als Verdruß und Schmerz in seiner Seele zunehmen; ja, daß jene Achtung ganz verschwinden wird, wenn die Betrachtung der künftigen Güter, deren Genuß die Tugend verspricht, zur Entschädigung für diejenigen, welche er vermißt, ihn nicht gegen die trüben Gedanken, die er hegt, oder die bösen Rathschläge, die er bekomt, aufrecht erhält, die drohende Verschlimmerung seines Charakters hindert, und ihn bey seinen vorherigen Principien erhält.

Hätte Jemand durch falsche Urtheile gewisse Laster lieb gewonnen, und wäre er den entgegengesetzten Tugenden abgeneigt; hielte er z. B. die Verzeihung von Beleidigungen für eine Niederträchtigkeit, und die Rache für etwas Heroisches; so könte den Folgen dieses Irrthums vielleicht dadurch vorgebeugt werden, wenn er bedächte, daß die Milde gegen Beleidiger durch die Ruhe und andere Vortheile sich belohnt, welche sie mit sich führt, anstatt daß die Zwietracht sich durch ihre zerstörenden Folgen bestraft. Durch diesen heilsamen Kunstgriff können die Bescheidenheit, Ehrlichkeit, Mäßigkeit, und andere Tugenden, die zuweilen verachtet werden, ihre Achtung auf's neue erhalten, und die ihnen entgegengesetzten Leidenschaften in die Verachtung fallen, welche sie verdienen; und man könte mit der Zeit es dahin bringen, jene Tugenden zu üben, und die Laster zu verabscheuen, ohne die geringste weitere Rücksicht auf die Annehmlichkeiten oder Leiden, die damit verbunden sind.

Aus diesem Grunde ist auch nichts vortheilhafter in einem State, als eine tugendhafte Verwaltung und gerechte Vertheilung der Strafen und Belohnungen.

zen. Es ist dies eine eherne Mauer, an welcher alle Verschwörungen der Bösewichter scheitern; es ist ein Damm, der ihre Bestrebungen zum Wohle der Gesellschaft kehrt; es ist noch mehr, es ist ein sicheres Mittel, die Menschen an die Tugend zu fesseln, indem man ihr Privatinteresse an die Tugend fesselt; alle Vorurtheile auf die Seite zu schaffen, welche sie von der Tugend entfernen; ihr in den Herzen der Menschen eine günstige Aufnahme zu bereiten; und sie durch eine standhafte Praxis des Guten auf einen Pfad zu führen, wovon man sie nicht ohne Mühe würde ableiten können. Hierbey ist gleichwohl nicht aus der Acht zu lassen, daß wenn auch die gerechte Vertheilung der Belohnungen und Strafen in einem State wesentlich zur Tugend eines Volks beyträgt; doch das Beyspiel noch wirksamer über die Gesinnungen und Neigungen dieses entscheidet, und seinen Charakter bildet. Ist die Obrigkeit nicht tugendhaft; so wird die beste Verwaltung wenig wirken; hingegen werden die Unterthanen die Gesetze um so mehr lieben und ehren, wenn sie einmal von der Tugend ihrer Richter überzeugt sind. Auch ist es nicht sowohl der Reiz der Belohnungen, oder der Schrecken der Strafe, die sie der bürgerlichen Gesellschaft ersprießlich machen; sondern es sind vielmehr die Achtung vor der Tugend und der Haß gegen das Laster, welche diese öffentlichen Ausdrücke der Misbilligung oder des Todes des menschlichen Geschlechts in dem ehrlichen Manne und in dem Bösewichte erwecken. Bey Hinrichtungen von Verbrechern ist es eine sehr gewöhnliche Beobachtung, daß die Schande wegen des Verbrechens und die Infamie fast die ganze Strafe der Verbrecher ausmachen. Es ist nicht sowohl der Tod, der dem Patienten und den Zuschauern einen Schauder verursacht, als vielmehr

 der

der Galgen oder das Rad, was einen Menschen als ein Wesen darstellt, das die Gesetze der Gerechtigkeit und Menschlichkeit verletzt habe.

In Familien ist die Wirkung der Belohnungen und Züchtigungen dieselbe, wie in der bürgerlichen Gesellschaft. Ein strenger Herr mit der Peitsche in der Hand, wird ohne Zweifel seinen Sclaven oder Taglöhner auf seine Pflicht aufmerksam machen; aber dieser wird dadurch nicht gebessert werden. Unterdessen wird eben dieser Mensch, bey einem sanftern Charakter, mit geringfügigen Belohnungen und leichten Züchtigungen tugendhafte Kinder erziehen. Mit Hülfe bald mäßiger Drohungen, bald kleiner Schmeicheleyen und Gefälligkeiten, wird er ihnen Principien einprägen, die sie demnächst befolgen werden ohne Rücksicht auf die Belohnung, welche sie vorher antrieb, oder auf die Ruthe, vor der sie sich fürchteten. Und dies ist es gerade, was man eine honette und liberale Erziehung nennt. Jeder andere Cultus, welchen man der Gottheit, jeder andere Dienst, den man einem Menschen erweist, ist unedel, und verdient gar kein Lob.

Wenn bey einer Religion die Belohnungen, welche sie verspricht, liberal sind; wenn die künftige Glückseligkeit in dem Genusse eines tugendhaften Vergnügens besteht, z. B. in der Uebung oder Betrachtung der Tugend selbst in einem andern Leben, (wie dieses der Fall beym Christenthume ist); so ist evident, daß die Begierde nach diesem Zustande nur aus einer großen Liebe zur Tugend entspringen, und folglich alle Würde ihres Ursprungs behalten kann. Denn jene Begierde ist keine eigennützige Gesinnung;

die

die Liebe der Tugend ist niemals eine [illegible] [illegible] Neigung; die Begierde zum Leben aus Liebe zur Tugend kann also auch nicht dafür gelten. Wenn aber jene Begierde nach einem andern Leben aus dem Abscheue entweder vor dem Tode oder vor der Vernichtung entstände; wenn sie durch irgend eine lasterhafte Neigung erzeugt würde, oder durch eine Anhänglichkeit an Dinge, die der Tugend fremd sind; so würde sie nicht mehr tugendhaft seyn.

Wie verhält sich aber nach Diderot die Tugend zur menschlichen Glückseligkeit? Hierüber entscheidet er folgendermaßen. 1) Das Hauptmittel, mit sich selbst vergnügt und glücklich zu seyn (d'etre bien avec soi), ist, durchaus gesellige und thätige Neigungen zu haben; fehlt es an solchen Neigungen, oder sind sie mangelhaft, so ist man unglücklich. 2) Es ist ein Unglück, zu energische Neigungen in Beziehung auf das Privatinteresse zu haben, die über die Subordination hinausgehn, in welcher die geselligen Neigungen sie halten sollten. 3) Der höchste Grad des Elendes ist, ausgeartete Neigungen zu besitzen, die weder auf das Privatwohl des Geschöpfs, noch auf das allgemeine Interesse seiner Gattung gerichtet sind. Dies führt Diderot weiter aus.

Gemeiniglich unterscheidet man die Vergnügungen und Annehmlichkeiten des Menschen in körperliche und geistige; und man ist darin einstimmig, daß die letztern den erstern vorzuziehen sind. Sollte Jemand hieran zweifeln, so ist leicht, es aus der Erfahrung zu beweisen. So oft der menschliche Geist eine hohe Meynung von dem Verdienstlichen einer Handlung gefaßt hat, so oft er lebhaft von dem damit verbundenen

nen Herzinnens freppirt wird, und dieser Gegenstand seinen vollen Eindruck auf ihn gemacht hat; vermögen weder Drohungen, noch Versprechungen, noch Strafen, noch körperliche Vergnügen, ihn davon zurückzuhalten. Man sehe Indianer, Barbaren, Bösewichter, oft die armseligsten nichtswürdigsten Menschen, für das Interesse einer Harde oder Bande, aus Dankbarkeit, aus Rachsucht, aus Maximen der Ehre oder der Galanterie, unglaubliche Arbeiten übernehmen, und dem Tode selbst trotzen. Dagegen die geringste Ummwälkung des Geistes, der leichteste Kummer, ein kleines Misgeschick, können die Vergnügungen des Körpers vergiften und vernichten; und zwar sogar alsdenn, wenn man sich übrigens in den günstigsten Umständen befindet, im Mittelpuncte alles dessen, was die Bezauberung der Sinne bewirken und unterhalten konte, und in dem Momente, sich dem Genusse ganz hinzugeben. Umsonst bieten sich diese Freuden dar, so lange der Geist in der Unruhe und Stimmung schwebt; alle Bemühungen, sie genießbar zu machen, sind eitel, und verursachen nur Ungeduld und Ueberdruß.

Sind nun aber die Vergnügungen des Geistes den körperlichen am Werthe vorzuziehen; so fließt hieraus, daß Alles, was einer Intelligenz eine stetige Reihe intellectueller Vergnügungen verschaffen kann, mehr zu ihrer Glückseligkeit beyträgt, als eine ähnliche Reihe körperlicher Freuden. Die intellectuellen Vergnügungen aber bestehen entweder in der Ausübung der geselligen Neigungen selbst; oder sie fließen aus dieser Ausübung in der Qualität von Wirkungen. Ist also die Oekonomie der geselligen Neigungen die Quelle des intellectuellen Vergnügens, der

Men-

Menschen, so sind auch diese geselligen Neigungen allein im Stande, ihm ein dauerhaftes und reelles Glück zu verschaffen. Sie sind auch unabhängig von der Gesundheit, der Bequemlichkeit, Munterkeit, und allen Vortheilen des Glücks und Wohlstandes. Behält man nur in der Gefahr, im Zustande der Furcht, des Kummers, bey Verluste von Gütern, bey Schwächlichkeit des Körpers die geselligen Neigungen, so ist die Glückseligkeit geborgen. Die Schläge des Schicksals, welche die Tugend treffen, zerstören die Zufriedenheit nicht, die sie begleitet. Die Tugend ist eine Schönheit, die im Gewande der Trauer und in Thränen etwas Sanfteres und Rührenderes hat, als mitten unter Vergnügungen. Ihre Melancholie hat eigenthümliche Reize. Die geselligen Neigungen zeigen ihre ganze Kraft nur bey großen Betrübnissen. Wenn man diese Art der Leidenschaften geschickt zu erregen weiß, wie bey der Vorstellung einer guten Tragödie geschieht; so giebt es kein Vergnügen von ähnlicher Dauer, das sich mit diesem aus Täuschung entspringenden Vergnügen vergleichen ließe. Der Dichter, der uns für das Schicksal der Tugend und des Verdienstes interessirt, uns über das Los edler Menschen erweicht, und alle Empfindungen der Menschlichkeit zu ihrem Vortheile aufregt, versetzt uns in ein Entzücken, und gewährt uns eine Satisfaction des Verstandes und Herzens, die alle Freuden der körperlichen Sinne überwiegt.

Der Zweck der geselligen Neigungen in Beziehung auf den Geist ist, andern das Vergnügen mitzutheilen, welches man empfindet, oder mit ihnen selbst die Vergnügungen gemeinschaftlich zu genießen, sich ihrer Achtung, ihres Beyfalls zu erfreuen. Nur

ein

ein ursprünglich verderbtes, unglückliches Geschöpf kann das Vergnügen verkennen, das darin liegt, zugleich mit Andern fröhlich zu seyn. Und wie viel die Achtung und der Beyfall Anderer zu unserer Glückseligkeit beytragen, erhellt daraus, daß auch diejenigen, welche die geringsten oder gar keine Ansprüche auf die Achtung ihrer Mitmenschen haben, doch bey Gelegenheit sich den Schein eines biedern moralischedlen Charakters geben, und damit paradiren. Sie gefallen sich in der Vorstellung de valoir quelque chose. Freylich ist dies in der Wirklichkeit eine chimärische Vorstellung, die ihnen aber doch schmeichelt, da sie sich anstrengen, in sich selbst hervorzubringen, indem sie ein Leben voll Unwürdigkeiten durch ein paar diesem oder jenem Freunde geleistete Dienste verstecken. Welcher Räuber, welcher offenbare Verbrecher, der gegen alle Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft handelt, hat nicht einen Gefährten, eine Sippschaft seines Gleichen, deren glückliche Abentheuer ihn ergötzen, denen er selbst mit Freude die seinigen erzählt, die er als Freunde behandelt, und deren Interesse er wie sein eigenes verfolgt? Welcher Mensch in der Welt ist unempfindlich gegen die Schmeicheleyen und Lobsprüche seiner vertrautesten Bekanten? Haben nicht alle unsere Handlungen irgend eine Beziehung auf diesen Tribut? Bestimmt nicht der Beyfall der Freundschaft oft unser ganzes Betragen? Sind wir nicht eifersüchtig darauf selbst in Ansehung unserer Laster? Kommen sie nicht in Anschlag bey der Perspective des Ehrgeizes, bey den Fanfaronaden der Eitelkeit, bey den Verschwendungen des Luxus, und selbst bey den Ausschweifungen einer unedlen Wohllust? Kurz, wenn sich die Vergnügungen ebenso berechnen ließen, wie viele andere Dinge;

so könte man versichern, daß die beyden Quellen, die Theilnahme an dem Glücke Anderer, und das Streben nach ihrer Achtung, wenigstens Neun Zehntel alles dessen ausmachen, was wir im Leben Angenehmes genießen; so daß also von der ganzen Summe unserer Freuden kaum ein Zehntel übrig bliebe, was nicht unmittelbar aus geselligen Neigungen flösse, und nicht unmittelbar von unseren natürlichen Inclinationen abhienge.

Auch seinen zweyten oben erwähnten Hauptsatz, daß die Heftigkeit der Neigungen in Beziehung auf das Privatinteresse den Menschen unglücklich mache, sucht Diderot umständlich darzuthun. Alle Leidenschaften, die mit dem Privatinteresse und der Privatökonomie eines Geschöpfes zusammenhängen, lassen sich auf folgende reduciren: Liebe zum Leben; Rache gegen Beleidigungen; Liebe zu den Weibern und andern Annehmlichkeiten der Sinne; Begierde nach den Bequemlichkeiten des Lebens; Wetteifer mit Andern oder Liebe des Ruhmes und Beyfalls; Indolenz oder Liebe der Behäglichkeit und Ruhe. In allen diesen Neigungen relativ zum individuellen Systeme des Menschen bestehen das Interesse und die Eigenliebe.

Sind diese Affectionen gemäßigt und werden sie in gewissen Schranken gehalten, so beeinträchtigen sie an sich selbst die bürgerliche Gesellschaft nicht, und sind auch nicht mit der moralischen Tugend im Widerstreite. Bloß ihr Uebermaaß ist es, was sie lasterhaft macht. Das Leben höher schätzen, als es werth ist, heißt feige seyn; zu lebhaft eine Beleidigung ahnden, heißt rachsüchtig seyn; das andere Geschlecht

und

und die sinnlichen Vergnügungen zu ausschweifend lieben, heißt schwelgerisch und liederlich seyn; habsüchtig nach Reichthum trachten, heißt geizig seyn; sich blindlings der Ehre und dem Beyfalle Anderer aufopfern, heißt ehrsüchtig und eitel seyn; in der Behäglichkeit sein Leben verträumen, heißt faul seyn. Hier ist der Grad, über welchen hinaus die Neigungen des Privatinteresse's dem Gemeinwohle schädlich werden; und auch der Grad ihrer Intensität ist es, welcher sie für das Geschöpf selbst verderblich macht.

Könte irgend eine Neigung des Privatinteresse's der Neigung zum allgemeinen Wohle das Gleichgewicht halten, ohne der besonderen Glückseligkeit des Geschöpfs präjudicirlich zu werden, so würde es ohne allen Widerspruch die Liebe zum Leben seyn. Wer sollte aber glauben, daß es gleichwohl keine unter jenen giebt, die so große Unordnungen hervorbringen und der Glückseligkeit so verderblich werden könte, wie diese?

Daß das Leben zuweilen ein Unglück sey, ist eine allgemein anerkante Thatsache. Ist ein Geschöpf so weit gekommen, daß es aufrichtig den Tod wünscht; so würde man es mit zu großer Härte behandeln, wenn man ihm beföhle, oder es zwänge, noch länger zu leben. Unter solchen Umständen, obgleich Religion und Vernunft den Arm des Menschen zurückhalten, und ihm nicht erlauben, seine Leiden zugleich mit seinem Leben zu beendigen, kann er doch jede "honette und plausible" Gelegenheit ohne Skrupel benutzen, wobey er sich der Bürde des Lebens entledigen mag. Unter solchen Umständen freuen sich die Verwandten und Freunde des Todes einer Person

sen, die ihnen theuer war; hätte sie auch vielleicht die Schwäche gehabt, sich der Gefahr entziehen, und ihr Elend so sehr verlängern zu wollen, wie möglich.

Weil die Nothwendigkeit, zu leben, zuweilen ein Unglück ist; weil die Unannehmlichkeiten und Schwächen des Alters das Leben gemeiniglich zur Last machen; weil es überhaupt in jedem Alter ein Gut ist, welches das Geschöpf zu einem höhern Preise zu erhalten suchen muß, als es werth ist; so ist klar, daß die Liebe zum Leben oder die Furcht vor dem Tode Jemanden von seinem wahren Interesse ableiten, und ihn durch ihr Uebermaaß zu dem grausamsten Feinde seiner selbst machen kann.

Wenn man indessen auch annimmt, daß es das Interesse des Geschöpfs mit sich bringt, sein Leben unter allen Umständen und zu jedem Preise zu erhalten; so kann man dennoch leugnen, daß es zur Glückseligkeit desselben gehöre, jene Leidenschaft in einem zu hohen Grade zu haben. Das Uebermaaß leitet sie von ihrem Zwecke ab, und macht sie unwirksam; was keines Beweises bedarf. Denn was ist der Erfahrung nach gewöhnlicher, als daß Jemand durch Furcht in die Gefahr geräth, vor welcher er floh? Was kann derjenige zu seiner Vertheidigung und für seine Wohlfarth thun, der den Kopf verloren hat? Nun ist aber gewiß, daß das Uebermaaß von Furcht die Gegenwart des Geistes aufhebt. In Gefahren ist es nur Muth und Standhaftigkeit, die uns retten mögen. Der Tapfre entgeht einer Gefahr, die er vorhersieht; aber der Feige stürzt sich ohne Ueberlegung und ohne Gegenwehr in den Abgrund, den seine Verwirrung ihm verbirgt, und den

den er hätte vermeiden können, sobald er mit Besonnenheit handelte.

Wären auch die Folgen jener Leidenschaft nicht so traurig, wie sie bereits dargestellt sind; so kann man doch nicht verkennen, daß sie an sich selbst verderblich ist, sofern es uns unglücklich macht, feige zu seyn: und so fern nichts bedaurenswerther ist, als immer durch Gespenster und Schrecknisse beunruhigt zu werden, die denen überall folgen, welche sich vor dem Tode fürchten. Denn diese Furcht quält nicht bloß bey wirklichen Gefahren, und da, wo unser Loos vom Zufalle abhängt; wenn einmal das Temperament davon beherscht wird, so läßt sie nirgends Ruhe finden; man zittert in der sichersten Einsamkeit; und in dem ruhigsten Aufenthalt fährt man erschrocken aus dem Schlafe auf. Alles dient, diese Leidenschaft zu begünstigen; den Augen, welchen sie blendet, ist jeder Gegenstand ein Ungeheuer; sie wirkt in dem Augenblicke, wo Andere es am wenigsten bemerken; sie äußert sich bey Gelegenheiten, die man am wenigsten vorhersah; es giebt keine noch so angenehm eingerichtete Lustbarkeit, keine noch so angenehme Genüsse, keine noch so wohllüstige Viertelstunde, die sie nicht stören, verwirren, vergiften könte. Schätzt man die Glückseligkeit nicht nach dem Besitze aller der Vortheile, mit denen sie verbunden ist; sondern nach der inneren Satisfaction, die man dabey empfindet; so ist nichts in der Welt unglücklicher, als eine feige furchtsame Creatur. Rechnet man nun zu allen diesen Inconvenienzen noch die Schwächen und Niederträchtigkeiten, zu denen eine zu ausschweifende Liebe zum Leben verführet; bringt man alle Handlungen in Anschlag, an welche man sich nie ohne Schaam und

Aer-

Aerger erinnert, wenn man sie begangen hat, und die man doch nicht zu begehen unterläßt, sobald man feige ist; erwägt man die erbärmliche Noth, unaufhörlich aus seiner natürlichen Ruhe herausgeschüchtert zu werden; so läßt sich kaum ein so verworfenes Geschöpf denken, das einiges Vergnügen daran haben könte, um diesen Preis zu leben, nachdem es seine Tugend, seine Ehre, seine Ruhe, und alles aufgeopfert hat, was das Glück des Lebens ausmacht. Eine ausschweifende Liebe zum Leben ist also dem wirklichen Interesse und der Glückseligkeit eines Geschöpfes widerstreitend.

Die Begierde, Beleidigungen zu ahnden (le ressentiment) ist eine von der Furcht sehr verschiedene Leidenschaft; aber in einem gemäßigten Grade ist sie nicht minder nothwendig zu unserer Sicherheit, nicht minder nützlich zu unserer Erhaltung. Die Furcht bewegt uns, vor der Gefahr zu fliehen; die Begierde, Beleidigungen zu ahnden, stärkt uns dagegen, und motivirt uns, jede Ungerechtigkeit, die man sich gegen uns erlaubt, jede Gewaltthätigkeit, womit man uns bedroht, abzuwehren. Es ist wahr, daß in einem tugendhaften Charakter, bey einer vollkomnen Oekonomie der Neigungen, die Bewegungen der Furcht und der Rachbegierde zu schwach sind, um Leidenschaften abzugeben. Der Brave ist vorsichtig, ohne sich zu fürchten; und der Weise widersetzt sich, oder straft, ohne sich zu erzürnen. Aber bey gemeinen Temperamenten können sich Klugheit und Muth mit einem leichten Anfluge von Indignation und Furcht vereinigen, ohne das Gleichgewicht der Neigungen zu zerrütten. In diesem Sinne kann man den Zorn als eine nothwendige Leidenschaft betrachten.

 Er

Er ist es, der durch die äußern Symptome, welche seinen ersten Ausbruch begleiten, einen Jeden, der etwa geneigt seyn möchte, den Andern zu beleidigen, im Voraus ahnden läßt, daß sein Betragen nicht ungestraft bleiben werde, und ihn durch die Furcht, welche diese Ahndung erzeugt, von seinem bösen Vorsatze ablenkt. Er ist es, der ein beleidigtes Wesen wieder aufrichtet, und es zu Repressalien anfeuert. Je verwandter er mit Wuth und Verzweifelung wird, desto furchtbarer wird er. Bey solchen Extremen giebt er einem Menschen Kräfte und eine Unerschrockenheit, deren man ihn gar nicht fähig gehalten haben würde. Obgleich die Züchtigung und Büßung des Andern sein Hauptzweck sind, so ist er doch auf das Privatinteresse des Wesens gerichtet, und selbst auf das allgemeine Wohl seiner ganzen Gattung.

Aber auf der anderen Seite hat auch das Uebermaaß der Rachbegierde, wenn sie in einen leidenschaftlichen Zorn übergeht, die schrecklichsten und gehässigsten Folgen. Der Rachbegierige eilt, seinen Schmerz in dem Uebel eines Andern zu ersticken; die Ausführung seiner Begierde verspricht ihm die höchste Wohllust. Doch was ist diese Wohllust? Es ist die erste Viertelstunde eines Verbrechers, nachdem er die Folter ausgestanden hat; es ist die plötzliche Aufhebung seiner Qual, oder die Milderung derselben, die er von der Nachsicht seiner Richter oder der Ermüdung der Henkerknechte erlangt. Jene Verkehrtheit, jenes Rafinement der Unmenschlichkeit, jene eigensinnige erfinderische Grausamkeit, die man bey manchen Handlungen der Rachsucht bemerkt, sind nichts anders, als fortgesetzte Anstrengungen eines Unglücklichen, der sich bestrebt, sich vom Rade loszuwinden;

es ist nur die Sättigung einer Wuth, die sich unaufhörlich erneuert.

Es giebt Menschen, bey denen die Leidenschaft des Zorns nicht leicht entbrennt, wo sie aber um desto schwerer aufhört, wenn sie einmal entbrannt ist. Hier ist der Geist der Rache eine schlafende Furie, die, wenn sie einmal erwacht ist, nicht eher wieder ruht, als bis ihr ein Genüge geschehen ist. Dann ist ihr Schlaf um so tiefer, ihre Ruhe scheint um so sanfter, je größer die Unruhe, je drückender die auf ihr liegende Last war, von der sie sich befreyt fühlt. Wenn man in der Sprache der Galanterie den Genuß des geliebten Gegenstandes das Ende der Leiden des Liebenden nennt; so läßt sich diese Redensart in einer ganz anderen Bedeutung auf den Rachsüchtigen anwenden. Die Leiden der Liebe sind angenehm und schmeichelhaft; die Leiden der Rache sind nur grausam. Dieser Zustand ist nur das Gefühl eines tief eingreifenden Elends; eine bittere Empfindung, deren Galle durch nichts gemildert wird. Eine Aeusserung Diderot's über die Rachsucht will ich mit seinen eigenen Worten hinzufügen: Quant aux influences de cette passion sur l'esprit et sur le corps, et à ses funestes suites dans les différentes conjonctures de la vie, c'est un détail, qui nous méneroit trop loin. D'ailleurs nos Ministres se sont emparés de ces moralités analogues à la Religion, et nos sacrés Rhéteurs en font retentir depuis si long tems leurs Chaires et nos Temples, que pour ne rien ajouter à la Satiété du genre humain, en anticipant sur leurs droits, nous n'en dirons pas davantage.

Wäre es wahr, daß der beste Theil der Freuden des Lebens in den Vergnügungen der Sinne be-

 stehe;

stehe; wäre dieses Vergnügen mit äußern Objecten auf eine solche Art verbunden, daß diese jenes durch sich selbst hervorbrächten, und immer angemessen ihrer Quantität und ihrer Kraft; so würde es ein unfehlbares Mittel zur Glückseligkeit seyn, sich reichlich mit jenen köstlichen Dingen zu versehen, die zur Glückseligkeit nothwendig sind. Allein man mag die Vorstellung eines wohllüstigen Lebens so sehr erweitern, wie man will; alle Quellen und Hülfsmittel des Ueberflusses werden nie hinreichen, unserm Geiste eine wahre und dauernde Glückseligkeit zu verschaffen. Wie leicht man auch die Annehmlichkeiten der Sinne vervielfältige, indem man sich Alles erwirbt, was den Sinnen schmeicheln kann; Alles ist verlornes Gut, wenn irgend ein Fehler in den innern Organen und Fähigkeiten des Menschen, irgend ein Mangel in der natürlichen Disposition den Genuß verdirbt und verleidet.

Man bemerkt, daß diejenigen, welche sich durch ihre Unmäßigkeit den Magen verderben, darum nicht weniger Appetit haben; allein es ist ein falscher und kein natürlicher Appetit. Er ist so, wie der Durst eines Betrunkenen oder Fieberkranken. Die Befriedigung des natürlichen Appetits, des wahren Durstes und Hungers übertrifft unendlich allen sinnlichen Genuß unsrer gelehrtesten und verfeinertsten Petrone. Es ist gar nicht ungewöhnlich von Personen, die anfangs ein arbeitsames mühseliges Leben führten, einen einfachen und frugalen Tisch, zu hören, daß sie mitten im Ueberflusse des Reichthums, zu dem sie gelangt waren, und der luxuriösen Schwelgerey, welcher sie sich überließen, den Appetit und die Gesundheit zurückwünschen und schmerzlich vermissen, deren sie sich in ihrem vorherigen ärmlichen Zustande erfreuten. Wenn der Natur Gewalt angethan wird, wenn man

man den Appetit erzwingt, und die Sinne zum Genusse zu sehr anstrengt; so verliert sich die Delikatesse der Organe. Dieser Mangel verdirbt hernach die ausgesuchtesten Gerichte, und die Gewohnheit raubt bald allen solchen Genüssen ihren Reiz. Der Ekel und Ueberdruß, von allen Sensationen die widrigsten, verlassen die Unmäßigen niemals. Anstatt der ewigen Fortdauer hoher Sinnenfreuden, welche die Schwelger von ihrem Luxus erwarteten, erndten sie nichts als Schwächen, Krankheiten, Unempfindlichkeit der Organe, und gänzliche Unfähigkeit zum Vergnügen überhaupt.

Wer das Glück gehabt hat, von seiner frühen Jugend an zu einer natürlichen Lebensweise, zur Mäßigkeit und Frugalität, gewöhnt zu werden, und vollends wer eine gewisse Anlage hat, sich vor Ausschweifung in der Wohllust zu hüten, hat auch seinen Appetit durchaus in der Gewalt. Aber dieser Sclave, eben weil er ihm unterwürfig ist, dient er desto besser dem Vergnügen desselben. Gesund, munter, voll Kraft und Thätigkeit, die ihm Unmäßigkeit und Misbrauch nicht benommen haben, verrichtet er um so eher und leichter alle seine Geschäffte. Könte oder wollte man auch bey zwey Menschen keine andere Verschiedenheit der Organe und der Sensationen annehmen, als die eine unmäßige oder frugale Lebensweise bey ihnen hervorbringen möchte; und wäre es möglich, durch Erfahrung die Summe des Vergnügens zu vergleichen, das der eine und der andere in seinem Leben genossen hätte; so würde ohne Zweifel, ohne Rücksicht auf die Folgen, bloß in Betracht des wahren Sinnengenusses, das Resultat zum Vortheile des mäßigen und tugendhaften Menschen ausfallen.

Den Schaden abgerechnet, welchen Schwelgerey und Wahllust der Gesundheit des Körpers zufügen; der Schaden, den der Geist dadurch leidet, ist noch größer, obgleich er weniger gefürchtet wird. Gleichgültigkeit gegen alle höhere Vervollkomnung, ein elendes Verbringen der Zeit, Indolenz, Weichlichkeit, Trägheit, und die Aufregung einer Schaar anderer Leidenschaften, die der entnervte, stupide, thierisch gewordene Geist weder die Lust, noch die Kraft und den Muth hat, zu beherschen: das sind die offenbaren Wirkungen jener Ausschweifungen.

Nicht minder evident sind die Nachtheile der Unmäßigkeit für die Gesellschaft, so wie im entgegengesetzten Falle die Vortheile der Mäßigkeit für dieselbe. Unter allen Leidenschaften übt keine einen so strengen Despotismus über ihre Sclaven aus, wie diese. Kein Tribut mildert ihre Herrschaft; je mehr man ihr einräumt, je mehr sie fodert. Die natürliche Bescheidenheit und Ingenuität, die Ehre und die Treue, sind ihre ersten Opfer. Es giebt keine andere unregelmäßige Neigungen, deren ungestüme Launen so viel Stürme erregen, und ein Geschöpf auf einem gradern Wege in's Elend stürzen.

Die Habsucht hat zum Zwecke den Besitz von Reichthümern und Glücksgütern, und was man im gemeinen Leben einen Stand (etat) nennt. Soll sie der Gesellschaft nützlich und mit der Tugend verträglich seyn, so darf sie keine unruhige Begierde erzeugen. Die Industrie, welche die Opulenz der Familien und die Macht der Staten bewirkt, ist die Tochter des Interesse's. Aber wenn das Interesse in einem Menschen zu herschend wird, so leiden seine beson-

besondre Wohlfarth und auch das gemeine Wohl darunter. Das Elend, das an ihm nagt, wird unaufhörlich die Ungerechtigkeit rächen, die er der Gesellschaft anthut; denn grausamer noch gegen sich selbst, als gegen das menschliche Geschlecht, ist der Geizige das eigene Opfer seines Geizes.

Darin ist auch Jedermann einstimmig, daß Geiz und Habsucht zwey Geißeln des Menschen sind. Man weiß überdem, daß wenig Dinge zur Subsistenz und zum Bedürfnisse des Menschen hinreichen, und daß die Zahl der Bedürfnisse sehr klein seyn würde, wenn man der Frugalität erlaubte, sie zu beschränken; daß man also auch mit der Hälfte der Arbeit, Sorge, Industrie, die man zum Luxus und zur Verschwendung braucht, ein Leben der Mäßigkeit führen könne. Wenn aber die Mäßigkeit vortheilhaft ist; wenn sie zu unserm Glücke beyträgt; wenn ihre Früchte angenehm sind; welches Elend ziehen nicht die entgegengesetzten Leidenschaften nach sich? Was für Unruhe muß nicht ein Mensch empfinden, der unaufhörlich von Begierden gequält wird, die keine Grenzen kennen weder in ihrem Wesen, noch in der Natur ihrer Gegenstände? Denn bey welchem Puncte könten sie stehen bleiben? Giebt es in der Unermeßlichkeit von Dingen, welche jene Begierde reizen, irgend Etwas, was dem Wunsche unzugänglich wäre? Welcher Damm läßt sich der Wuth zu sammeln, Einkünfte auf Einkünfte, Reichthümer auf Reichthümer, zu häufen, entgegensetzen?

Daraus entspringt in dem Geizigen jene Unruhe, die durch Nichts beschwichtigt wird. Nie wirklich reich durch seine Schätze, stets arm durch seine Begier-

gierde nach mehrern, findet er keinen Genuß in dem, was er wirklich besitzt, und verdorrt gleichsam den Blick auf das geheftet, was ihm fehlt. Vom Durste nach Ehre oder Reichthums verzehrt werden, heißt wahrlich nicht genießen.

Die Unordnungen, welche insbesondre die Ehrsucht im Privatleben und in der bürgerlichen Gesellschaft verursacht, sind allgemein bekant. Wenn die Liebe zum Ruhme einen edeln Wetteifer überschreitet; wenn dieser Enthusiasmus über die Schranken sogar der Eitelkeit hinausgeht; wenn das Bestreben, sich unter seines Gleichen hervorzuthun, in einen unbegrenzten Hochmuth ausartet; so kann diese Leidenschaft die Ursache aller möglichen Uebel werden. Betrachten wir die Vorzüge bescheidener Charaktere und ruhiger Seelen; verweilen wir beym Anblicke der Glückseligkeit und Sicherheit, die denjenigen nie verläßt, welcher sich innerhalb seines Standes zu halten weiß, sich mit dem Range begnügt, den er in der Gesellschaft hat, alle mit seiner Lage verbundene Unbequemlichkeiten zufrieden erträgt; so wird uns nichts vernünftiger und heilsamer scheinen, als eine solche Gemüthsstimmung. Wenn in einer Seele aber die Begierde nach Hoheit und Größe ungestüm wird, und sie zu beherschen anfängt; so muß zugleich eine verhältnißmäßige Abneigung gegen die Mittelmäßigkeit des Standes und Ranges entstehen. Nun wird der Mensch dem Argwohne und der Eifersucht zur Beute; er ist immer von dem Mislingen seiner Plane, vor ungünstigen Zufällen besorgt; er ist immer den Gefahren und der Mortification demüthigender abschlägiger Antworten seiner Obern ausgesetzt. Die unordentliche Begierde zum Ruhme, zu Ehrenstellen, zu einem

einem glänzenden Etat, vernichtet folglich alle Ruhe und Sicherheit in der Zukunft, vergiftet jeden gegenwärtigen Genuß, jede gegenwärtige Annehmlichkeit.

Den Agitationen des Ehrsüchtigen pflegt man gewöhnlich die Indolenz und Trägheit gegen über zu stellen; allein dieser Charakter schließt weder den Geiz, noch die Ehrsucht aus; nur mit dem Unterschiede, jener schläft in ihm, und dieser ist ohne Effect. Jene lethargische Leidenschaft ist eine übermäßige Liebe zur Ruhe, welche der Seele den Muth raubt, den Verstand abstumpft, das Geschöpf zu Anstrengungen unfähig macht, indem sie in den Augen desselben die Schwierigkeiten vergrößert, mit denen der Weg zu Reichthüme und Ehre übersäet ist. Der Hang zur Ruhe ist weder minder natürlich, noch minder nützlich, als die Lust zu schlafen; aber eine beständige Schläfrigkeit würde dem Körper nicht verderblicher seyn, als eine allgemeine Abneigung vor Geschäfften es dem Geiste seyn würde.

Wie wohlthätig und nothwendig die körperliche Bewegung der Gesundheit sey, kann man aus dem Temperamente eines Menschen abnehmen, der zur Arbeit gewöhnt ist, und eines solchen, der nie eigentlich gearbeitet hat; oder aus der männlichen und starken Constitution eines durch Arbeit abgehärteten Körpers, und der weibischen Complexion jener Automate, die auf weichem Pflaume erzogen wurden. Die Faulheit äußert aber ihren Einfluß nicht bloß auf den Körper. Indem sie die Organe verdirbt, schwächt sie die sinnlichen Vergnügungen; von den Sinnen pflanzt sich das Verderbniß auf den Geist fort; und hier ist es, wo sie die vornehmste Verwüstung an-

rich-

richtet. Nur nach einiger Zeit empfindet die Maschine eines Menschen erst die Wirkungen des Müssigganges; die Indolenz schlägt die Seele nieder, indem sie dieselbe ganz einnimt; es bemächtigen sich ihrer Aengstlichkeiten, Verwirrung, Langeweile, Ueberdruß, Eckel und üble Laune; und diese melancholischen Gefährtinnen sind es, welche zuletzt den Müssiggänger begleiten, und nie verlassen.

Was aber das Privatinteresse eines faulen Menschen betrifft, wie sehr wird dieses nicht gefährdet? Von Gegenständen und Geschäfften umgeben zu seyn, die Aufmerksamkeit und Sorgfalt erfodern, und sich nun zu dieser Aufmerksamkeit und Sorgfalt schlechthin unfähig fühlen; welch' ein Zustand! Welch' eine Menge von Inconvenienzen, sich selbst nicht helfen zu können, und doch oft fremde Hülfe zu vermissen! Dies ist die Situation eines Indolenten, der nie andere Personen cultivirte, und der gleichwohl Andere um so nöthiger hat, da er bey der Unwissenheit aller Pflichten der bürgerlichen Gesellschaft, die sein Laster verschuldete, sich selbst völlig unnütz ist.

Aus dieser Charakteristik der Neigungen des Privatinteresse, und der Inconvenienzen ihrer zu grossen Heftigkeit erhellt also überhaupt genommen, daß das Uebermaaß derselben der menschlichen Glückseligkeit widerstreitet, und daß sie einen durch sie verderbten Menschen in wirkliches Elend stürzen. Ihre Herrschaft wächst immer nur auf Kosten unserer Freyheit, und durch ihre enge und beschränkte Sphäre setzen sie den Menschen der Gefahr aus, eine niederträchtige und schmutzige Denkart anzunehmen, die doch allgemein verachtet und verabscheuet wird.

Nichts

Nichts ist daher an sich selbst verwerflicher, und trauriger in seinen Folgen, als den Leidenschaften des Privatinteresse's ein zu geneigtes Gehör zu geben, ein Sclav derselben zu seyn, sein Temperament ihrer Discretion, und sein Betragen ihren Eingebungen zu überlassen.

Ueberdem bringt das unbedingte Verfolgen des Privatinteresse's bey einem Menschen eine gewisse Verschmitztheit im Handel, etwas Betriegerisches und Verstelltes in seinem Benehmen hervor, wobey die natürliche Ehrlichkeit und Einfalt, die Aufrichtigkeit, die Freymüthigkeit und Biederkeit verloren gehen. Auch das gegenseitige Vertrauen unter den Menschen hört dadurch gänzlich auf; Neid, Argwohn, Eifersucht, vervielfältigen sich in's Unendliche; mit jedem Tage entstehen immer mehr neue egoistische Entwürfe, während die Hinsicht auf das allgemeine Beste immer mehr verschwindet. Man bricht unmerklich mit seines Gleichen, und in dieser Entfernung von der bürgerlichen Gesellschaft, die das engherzige Interesse zur Folge hat, betrachtet man nur mit Verachtung die Bande, welche uns noch daran fesseln. Alsdenn wird der Mensch auch darauf hinarbeiten, jene importunen Neigungen zum Schweigen zu bringen, und bald, sie ganz auszurotten, deren Stimme im Innern der Seele nicht aufhört, und uns das allgemeine Wohl der Menschheit als unser wahres Interesse zur Pflicht macht. Dies heißt: Man wird alsdenn aus allen Kräften sich bemühen, völlig unglücklich zu werden.

Izt stellt Diderot noch eine kurze Musterung derjenigen Leidenschaften auf, die sich weder auf das allgemeine

meine Wohl, noch auf das Privatinteresse beziehen, und weder der Gesellschaft, noch dem Individuum vortheilhaft sind. Sofern sie den geselligen und natürlichen Neigungen entgegengesetzt sind, nennt sie D. überflüssige und unnatürliche Neigungen.

Zu dieser Gattung gehören das grausame Vergnügen, welches manche Menschen an Hinrichtungen Andrer, an Qualen, Unglücksfällen, Blutvergießen, Metzeleyen, Verwüstung und Zerstörung finden. Es war dies zuweilen die herschende Leidenschaft von Tyrannen und barbarischen Nationen. Menschen, die der Feinheit der Sitten und Manieren, welche der Rohheit und Brutalität vorbeugt, und eine gewisse Achtung gegen die Menschheit erhält, entsagt haben, sind ihr unterworfen. Sie zeigt sich auch da, wo es an Sanftmuth und Leutseligkeit gänzlich fehlt. Alles, was man gute Erziehung nennt, verbietet jede Inhumanität und jedes barbarische Vergnügen. An dem Unglücke eines Feindes Wohlgefallen finden, ist eine Wirkung der Animosität, des Hasses, der Furcht, oder irgend einer anderen eigennützigen Leidenschaft. Aber sich an der Noth und Qual eines uns gleichgültigen Wesens ergötzen, sie habe in ihm selbst ihren Grund oder außer ihm, jenes Wesen sey von derselben Gattung oder von einer anderen, sey Freund oder Feind, bekant oder unbekant; die Augen neugierig an seinem Blute und seinem Todeskampfe weiden; dieser Hang setzt kein Interesse voraus; er ist monströs, abscheulich, und unnatürlich.

Ein schwacher Anflug dieser Neigung ist die boshafte Freude an der Verlegenheit Anderer. Wer die Natur

Natur dieser Gemüthsstimmung nur ein wenig kennt, wird sich nicht über die schlimmen Folgen verwundern, welche sie hat. Vielmehr wird er in Verlegenheit seyn, zu erklären, durch welches Wunder ein Kind, das unter den Händen der Frauenzimmer gewöhnt ist, sich an der Verlegenheit und Unruhe Anderer zu ergötzen; diesen Geschmack im reifern Alter verliert, und sich nicht damit beschäfftigt, Uneinigkeit in der Familie zu stiften, Zänkereyen unter seinen Freunden zu veranlassen, und selbst zu Empörungen in der bürgerlichen Gesellschaft Veranlassung zu geben. Aber glücklicherweise hat doch jene Neigung keinen Grund in der menschlichen Natur; daher sie auch im Ganzen seltener vorkomt.

Zu der Classe der Neigungen, von welcher hier die Rede ist, gehört auch der Menschenhaß (Misanthropie); eine Art von Abneigung gegen ihre Mitmenschen und die Gesellschaft, die in gewissen Personen herschend wird. Sie wirkt mächtig bey Allen, denen eine üble Laune zur Gewohnheit geworden ist, und die durch eine böse Natur und schlechte Erziehung eine solche Rusticität in den Manieren und Härte in den Sitten angenommen haben, daß der Anblick jedes Fremden sie beleidigt. Das menschliche Geschlecht enthält viel solcher Menschen von schwarzer Galle (atrabilaires). Der Haß ist immer die erste Triebfeder dieser Gesinnung. Zuweilen ist die Krankheit des Temperaments epidemisch; bey wilden Nationen ist sie gewöhnlich, und macht eines der vornehmsten Merkmale der Barbarey aus. Man kann sie gleichsam als die Rückseite (revers) jener edelmüthigen Neigung ansehen, die bey den Alten unter dem Namen der Hospitalität bekant war: einer Tugend, die

die eigentlich nichts anders als die allgemeine Liebe der Menschheit ist, welche sich in der Dienstfertigkeit und Gefälligkeit gegen Fremde äußerte.

Die Undankbarkeit, die Verrätherey, strenge genommen, hält Diderot für bloß negative Laster; sie drücken keine bestimte Neigung aus; ihre Ursache ist eben so unbestimt; sie entspringen aus der Inconsistenz und Unordnung der Neigungen überhaupt.

Nach diesen bisher von Diderot entwickelten Regeln hat also die ewige Weisheit, die das Universum regiert, das besondere Interesse eines Geschöpfes, namentlich des Menschen, mit dem allgemeinen Wohle seiner Gattung verbunden; so daß er das eine nicht durchkreuzen kann, ohne sich von dem andern zu entfernen; noch seines Gleichen sich entziehen kann, ohne sich selbst zu schaden. In diesem Sinne kann man von dem Menschen sagen, daß er selbst sein größter Feind sey, weil seine Glückseligkeit in seiner eigenen Hand ist, und er nur dann dieser verlustig gehen kann, wenn er das Interesse der Gesellschaft und des Ganzen, von welchem er einen Theil ausmacht, aus dem Gesichte verliert. Die Tugend, die anziehendste aller Schönheiten, ja die Schönheit selbst vorzugsweise, die Zierde und Grundlage der menschlichen Verbindungen, die Stütze der gemeinen Wesen, das Band des Handels, Verkehrs und der Freundschaft, die Glückseligkeit der Familien, die Ehre der Völker; die Tugend, ohne welche Alles, was milde, angenehm, groß, glänzend, und schön scheint, in Nichts verschwindet; die Tugend endlich, diese Wohlthäterin der gesamten bürgerlichen Gesellschaft, und des ganzen menschlichen Geschlechts, macht also

auch

auch das reelle und gegenwärtige Glück jedes Geschöpfes insbesondre aus. Der Mensch kann also nur durch die Tugend glücklich, und nur in Ermangelung derselben unglücklich seyn. Die Tugend ist also ein Gut, das Laster ist ein Uebel der bürgerlichen Gesellschaft und jedes Mitgliedes, aus welchem dieselbe besteht.

Unter dem Titel Code de la Nature existirt noch ein anderer interessanter Aufsatz von Diderot, worin er kurz ein System der Politik nach seinen Principien entwickelt, wie er es in einem Lehrgedichte unter dem Titel Basiliade, und zwar in Form einer Epopoe, darstellen wollte. Aber wie kann sich möglicherweise, wird man fragen, ein solcher Stoff zu einer Epopoe eignen? Diderot hat diese Frage bey den Meisten seiner Leser im Voraus geahndet, und sie daher auch vorläufig zu beantworten gesucht. Der Held der didaktischen Epopoe ist der Mensch selbst gebildet durch die Lehren der Natur, und mittelst dieser Bildung die Fundamente aller der Vorurtheile zerstörend, die ihn gegen die Stimme jener liebenswürdigen Gesetzgeberin taub macht. Durch den Schiffbruch der schwimmenden Inseln (Naufrage des isles flottantes) bezeichnet er allegorisch das Schicksal der meisten Irrthümer, Thorheiten und Frivolitäten, welche die Vernunft verdunkeln und verwirren.

Diderot wirft hier das Problem auf: Wie findet man eine Situation des Menschen, in welcher es ihm beynahe unmöglich wird, verderbt, oder böse zu werden, oder die wenigstens unter allen ungünstigen Situationen für die Moralität noch die günstigste ist?

ist? Die ältern Gesetzgeber und Politiker, da sie die Lösung dieses Problems verfehlten, haben auch die erste und einzige Ursache aller Uebel übersehen, welche die Menschheit drücken, so wie auch das einzige evidente Medium, wodurch sie ihren Irrthum hätten erkennen können. Die neuern Politiker nach ihnen haben sich noch weiter von der ursprünglichen Wahrheit entfernt, um den wirklichen Ursprung, die Natur und Verkettung der Laster einzusehen und die Untauglichkeit der Mittel, welche die gemeine Moral dagegen anräth. Sie hätten sehr leicht mit Hülfe dieser Einsicht die Schulmoral decomponiren, das Falsche ihrer Hypothesen, die Unwirksamkeit ihrer Vorschriften, die Contrarietäten in ihren Maximen, die Unverträglichkeit der Mittel mit dem Zwecke, kurz die einzelnen Mängel jedes Theils dieses monströsen Ganzen darthun können. Eine solche Analyse, wie die der mathematischen Aequationen, indem sie das Falsche, das Zweifelhafte, beseitigte und verschwinden machte, hätte endlich das Unbekante hervorgehen lassen, eine Moral, die der deutlichsten Demonstration wahrhaft fähig gewesen wäre.

Bey Befolgung dieser Methode glaubte Diderot entdeckt zu haben, daß die Weisen aller Zeit, um eine Verschlimmerung der Menschen zu heilen, die sie unschicklich für ein fatales Erbtheil der Menschheit hielten, sich einbildeten, die Schwäche der Menschen sey da zu suchen, wo sie nicht existirte, und daß sie diesen Wahn, dem Gifte gleich, zur Arzney gegen das Uebel brauchten, dessen Ursache es seyn sollte. Keiner jener Philosophen ist auf den Verdacht gerathen, daß jene Ursache des Verderbnisses der Menschen gerade eine ihrer ersten Belehrungen war. Vielmehr

nah-

nehmen sie an, daß bevor der Mensch das Licht erblickte, er schon in seiner Brust den traurigen Samen des Verderbnisses trug, das ihn sein Glück auf Kosten seiner Gattung, und des ganzen Universum's, wenn es möglich wäre, suchen läßt.

Aus der Selbstliebemachen die Moralisten z. B. eine Hydra von Lastern mit hundert Köpfen, und in der That ist sie es auch durch ihre eigenen Vorschriften geworden. Was ist jedoch diese Selbstliebe in der Ordnung der Natur? Ein beständiges Streben, sein Daseyn zu erhalten, durch die leichten und unschuldigen Mittel, welche die Vorsehung uns in die Gewalt gab, und zu welchen eine sehr kleine Zahl von Bedürfnissen uns rieth unsere Zuflucht zu nehmen. Aber seitdem die Moralisten jene Mittel mit einer Menge fast unübersteiglicher Schwierigkeiten umgeben haben, selbst mit drohenden Gefahren, und dadurch der Natur gleichsam den Krieg ankündigten; hatte man hier Ursache darüber zu erstaunen, wie eine friedliche Neigung wüthend, der furchtbarsten Ausschweifungen fähig werden, und die Nothwendigkeit erzeugen konte, mehrere tausend Jahre mit eben so viel Arbeit als geringem Erfolge danach zu streben, daß man das Uebermaaß jener Neigung minderte, und ihre Verirrungen verbesserte? War es zu verwundern, daß jene unschuldige Selbstliebe sich in alle Laster verwandelte, gegen welche die Moralisten ihr vergeblich declamiren; oder daß sie die Maske erkünstelter Tugenden annahm, die ihr die Moralisten entgegensetzen wollten?

Der traurigen Moral der Philosophen also ist es im eigentlichen Verstande zuzuschreiben, daß die gemeine Erziehung von der frühesten Kindheit an einem

Auf-

Aufruhr im Herzen der Menschen erregt, dessen man fälschlich die Natur beschuldigt. Der erste Gebrauch, den ein Vater von den Regeln der gewöhnlichen Schulmoral macht, um seine Kinder zu bilden, bewirkt zugleich die fatale Epoche, wo in den Kindern der Geist der Ungelehrigkeit, des Widerstandes, heftiger Leidenschaft erwacht. Ist dieser Widerstand eine Schuld der Natur? Gewiß nicht. Es ist nichts weiter, als eine legitime Vertheidigung ihrer Rechte. Wenn ein einfältiger Wilde als Vater in den Mitteln irrte, zur Polizirung seiner Familie und zur Erhaltung des Friedens in derselben; wenn die Einrichtung, die er für diesen Zweck traf, fehlerhaft war; so waren die hieraus folgenden Inconvenienzen anfangs nicht von Belange. Aber die Reformatoren des Menschengeschlechts, die von diesen Inconvenienzen der Mängel jener Polizey hätten unterrichtet seyn, die Ursachen davon hätten bemerken, die Wirkungen, die gefährlichen Folgen derselben hätten einsehen sollen, sind nicht zu entschuldigen, daß sie die Irrthümer roher Vorzeit adoptirten, ihren Fortschritt begünstigten, und sie nebst den Nationen vervielfältigten, deren Statsverfassung sie als Regeln vorgeschrieben wurden.

Diderot schildert nun weiter den Zustand des Menschen, da er erst aus der Hand der Natur hervorging, und was diese that, um ihn zur Geselligkeit vorzubereiten: Der Mensch hat nach ihm weder Ideen, noch Neigungen, die angebohren wären. Der erste Augenblick seines Lebens drückt die entschiedenste Gleichgültigkeit (indifference) aus, selbst in Ansehung seiner eigenen Existenz. Ein blindes Gefühl, das völlig thierisch ist, läßt ihn zuerst an-

 die

dieser Indifferenz herausgehen. Ohne sich weiter über den Detail der ersten Objecte zu verbreiten, die den Menschen der thierischen Schläfrigkeit entziehen, noch über die Art, wie dieses geschieht, braucht man nur zu bemerken, daß die Bedürfnisse des Menschen ihn nach und nach aufwecken, ihn auf seine Erhaltung aufmerksam machen, und daß die ersten Objecte seiner Aufmerksamkeit ihm auch die ersten Ideen gewähren. Weislich hat die Natur unsere Bedürfnisse dem allmähligen Anwachse unserer Kräfte gemäß eingerichtet. Hernach, indem sie die Zahl unserer Bedürfnisse für den übrigen Theil des Lebens fixirte, hat sie es auch so angeordnet, daß sie immer um etwas die Grenzen unsers Vermögens überstiegen: eine Disposition, zu welcher sie sehr gute Gründe hatte.

Fände der Mensch gar keine Hindernisse, um seinen Bedürfnissen genug zu thun, so würde er jedesmal, nachdem er sie befriedigt hätte, in seine erste Indifferenz zurückfallen, und nur aus derselben herausgehen, wenn das Gefühl dieser von neuem erwachenden Bedürfnisse ihn dazu anreizte. Bey der Leichtigkeit sie zu befriedigen, gebräche es ihm an jedem Sporne, sich über den Instinct des Thiers zu erheben, und er würde nicht geselliger werden, als dieses ist.

Dies war jedoch keinesweges die Absicht der höchsten Weisheit. Sie wollte aus der menschlichen Gattung ein intelligentes Ganzes bilden, das sich selbst durch einen eben so einfachen als wunderbaren Mechanismus ordnete; seine Theile waren vorbereitet, und so zu reden behauen, um sich zu dem schön-

 sten

sten Ensemble zu vereinigen; einige geringe Hindernisse mußten ihrer Tendenz weniger widerstreben, als sie desto stärker zur Vereinigung reizen. Einzeln schwach, delicat, empfindlich, mußten die Triebe und die Unruhe, welche die momentane Abwesenheit der Objecte zu ihrer Befriedigung verursachte, diese Art der moralischen Attraction vermehren.

Was mußte aber aus dieser Tension jener Triebfedern entspringen? Zwey bewundernswürdige Wirkungen: 1) eine wohlthätige Neigung für Alles, was unsere Schwäche erleichtert oder ihr abhilft; 2) Die Entwickelung der Vernunft, welche die Natur gleichsam der Schwäche zur Gefährtinn gab, um sie zu unterstützen. Aus diesen beyden ergiebigen Quellen mußten nun weiter fließen der Verstand und die Motive zur Geselligkeit, eine Industrie, eine einmüthige Vorsicht, kurz alle Ideen und Kenntnisse, die unmittelbar oder mittelbar zur allgemeinen Glückseligkeit in Relation stehen. Man kann daher mit Seneca sagen: Quicquid nos meliores beatosque facturum est, natura in aperto aut in proximo posuit.

Genau in diesem Gesichtspunkte hat auch die Natur die Kräfte der gesamten Menschheit nach verschiedenen Proportionen unter alle Individuen der Gattung vertheilt; hingegen das Eigenthum des hervorbringenden Feldes ihrer Geschenke hat sie ungetheilt gelassen, und Allen und Jedem komt der Gebrauch ihrer Gaben zu. Die Welt ist eine für alle Gäste hinreichend besetzte Tafel, deren Gerichte bald für Alle bestimt sind, weil Alle Hunger haben, bald nur für Einige, weil die Uebrigen schon gesättigt sind. Auf diese Weise ist Niemand an und für sich der un-

be-

beschränkte Herr derselben, und hat auch kein Recht, auf die Herrschaft Anspruch zu machen. Die Natur hatte also auf die Festigkeit dieses Fundaments gegründet, was veränderlich und beweglich seyn mußte; sie hatte Sorge getragen, die Bewegungen und Veränderungen zu regeln und zu combiniren.

Izt lassen sich die Ordnung, die Gründe, und die Verbindung der vornehmsten Triebfedern dieser wunderbaren Maschine kurz und vollständig in folgender Uebersicht darstellen.

1) Untheilbare Einheit des Eigenthums der Erde, als Erbgutes der Menschheit, und gemeinschaftlicher Gebrauch ihrer Productionen.

2) Ueberfluß und Mannichfaltigkeit dieser Productionen, die größer und ausgedehnter sind, als unsere Bedürfnisse, die wir aber doch nicht ohne Arbeit sammeln und erndten können. Das sind die Vorbereitungsmittel zu unserer Erhaltung und die Stützen unsers Daseyns.

Um aber die Menschen zur Einmüthigkeit, zu einer allgemeinen Harmonie zu disponiren, und um dem Conflicte der Ansprüche vorzubeugen, der in besondern Fällen entstehen könte, hat die Natur wiederum:

1) Die Menschen durch die Gleichheit ihrer Empfindungen und Bedürfnisse einsehen lassen die Gleichheit ihres Zustandes und ihrer Rechte, und die Nothwendigkeit einer gemeinschaftlichen Arbeit.

2) Durch die momentane Abwechslung dieser Bedürfnisse, vermöge deren sie uns nicht alle, nicht auf gleiche Weise, und nicht zu derselben Zeit reizen, lehrt uns die Natur, zuweilen von unsern Rechten nach-

nachzulassen, um sie andern einzuräumen, und bewegt uns, dies ohne Ueberwindung und gerne zu thun.

3) Manchmal komt sie dem Widerstreite, der Concurrenz der Triebe, des Geschmacks und der Neigungen durch eine hinlängliche Zahl von Objecten zuvor, wodurch sie einzeln befriedigt werden können; oder vielmehr sie variirt diese Triebe und Neigungen, um zu verhindern, daß sie nicht zu gleicher Zeit auf ein einziges Object fallen. Trahit sua quemque voluptas.

4) Durch die Verschiedenheit der Stärke, der Industrie, der nach den verschiedenen Lebensaltern, oder der Bildung der Organe abgemessenen Talente, zeigt sie dem Menschen verschiedene Bestimmungen, zu denen sie ihre Kräfte nützlich anwenden können.

5) Die Natur hat gewollt, daß die Mühe und Arbeit, für unsere Bedürfnisse zu sorgen, stets ein wenig ausgedehnter wären, als unsere Kräfte, wenn wir allein sind; daß dieses uns die Nothwendigkeit erkennen ließe, zur Hülfe Anderer unsre Zuflucht zu nehmen, und uns Wohlwollen gegen diejenigen einflößte, welche uns helfen. Daher unsere Abneigung gegen Einsamkeit und eine von Menschen verlassene Oede, unsre Liebe für die Annehmlichkeiten und Vortheile einer mächtigen Vereinigung, einer bürgerlichen Gesellschaft.

Endlich um unter den Menschen eine Reciprocität der Hülfleistungen und der Dankbarkeit zu veranlassen und zu unterhalten, und ihnen die Momente bemerklich zu machen, die ihnen diese Pflichten vorschreiben, ist die Natur in das kleinste Detail hineingegangen, und

und läßt sie eines um das andere, Ruhe oder Unruhe, Schwächung oder Vermehrung der Kräfte empfinden.

Alles ist angeordnet, abgewogen, vorhergesehen, in dem wunderbaren Automate der menschlichen Gesellschaft; seine Verkettung, seine Gegengewichte, seine Triebfedern, seine Effecte. Bemerkt man darin eine Contrarietät der Kräfte, so ist es ein Schwanken ohne Erschütterung, oder ein Gleichgewicht ohne gewaltsame Bewegung. Alles wird zu einem einzigen gemeinschaftlichen Ziele hingezogen. Kurz diese Maschine, obgleich aus intelligenten Theilen zusammengesetzt, wirkt im Allgemeinen unabhängig von ihrer Vernunft in einzelnen besondern Fällen. Den Deliberationen dieses Führers ist die Natur zuvorgekommen, und läßt ihn nur den Zuschauer dessen seyn, was das instinctartige Gefühl bewirkt. Mit Cicero kann man sagen: Natura ingenuit, sine doctrina, notitias parvas maximarum rerum, virtutem ipsam inchoavit.

Hiernach lassen sich nun auch die Principien bestimmen, nach denen die Moral und Politik ihre Vorschriften hätten einrichten müssen. Die Kunst mußte die Natur unterstützen; ihre Wirksamkeit mußte sie nach der Wirksamkeit dieser abmessen; nach der Art, wie die Kräfte unter den Menschen vertheilt sind, mußte sie die Pflichten und Rechte jedes Mitgliedes reguliren, und ihnen die Sphäre ihrer Thätigkeit anweisen; hier war es, wo das Gleichgewicht hervorzubringen war, das cuique Suum. Nach den Proportionen der Theile des Ganzen, mußte die Wissenschaft, die Herzen und Handlungen der Menschen zu regieren, die wahren Mittel festsetzen, erhal-

halten und bestärken, auf denen die Vereinigung der bürgerlichen Gesellschaft beruht, und die Accorde wiederherstellen, wenn ihnen etwas geschadet, oder sie unterbrochen hatte. Was man die Töne dieser Harmonie nennen kann, nehmlich der Rang, die Würden, die Ehrenstellen, alles mußte nach den Graden des Eifers, der Fähigkeit, der Nützlichkeit jedes Bürgers abgemessen werden; man konte alsdenn ohne Gefahr, um jede edelmüthige Anstrengung aufzumuntern, die zum gemeinen Wohle abzweckte, die schmeichelhaften Ideen damit verbinden, womit die wahren Phantome, die frivolen Objecte des Neides, ausschmückt; dieses Laster, so schändlich es an sich ist, ist doch auf nichts anders gerichtet, als was uns nützlich seyn kann; es existirt selbst nur da, und kann nur da existiren, wo die Eitelkeit sich den Namen und die Vorzüge des Verdienstes angeeignet hat. Mit Einem Worte: Hätte man es zur Grundmaxime gemacht, daß die Menschen nur in demselben Maaße groß und achtungswerth seyn würden, als sie besser wären; so würde nie etwas Anderes unter ihnen geherscht haben, als der Wetteifer, sich gegenseitig glücklich zu machen; Müssiggang und Unthätigkeit wären dann die einzigen Laster, die einzigen Verbrechen, die einzige Schande gewesen; der Ehrgeiz hätte es nicht darauf angelegt, die Menschen zu unterjochen und zu unterdrücken, sondern sie in der Industrie, Arbeitsamkeit und im Fleiße zu übertreffen; die Aeusserungen der Achtung, die Lobsprüche, die Ehrenbezeugungen, der Ruhm, hätten in den beständigen Gefühlen der Dankbarkeit und des Mitgenusses bestanden, und wären nicht schaam- und furchtvolle Tribute für diejenigen gewesen, die sie gewährten, oder eitle und hochmüthige Stützen dessen, was

man

man Glück und Erhöhung nennt, für diejenigen, welche sie fodern und empfangen.

Das einzige Laster, sagt Diderot, welches ich im Universum kenne, ist der Geiz. Alle übrigen, welchen Namen man ihnen auch geben mag, sind nur Töne und Grade von diesem; es ist der Proteus, der Mercur, die Basis, das Vehikel aller übrigen Laster. Man analysire die Eitelkeit, den Hochmuth, den Ehrgeiz, die Betriegerey, die Heucheley, den Hang zu Verbrechen (le Sceleratisme); man decomponire eben so die meisten unserer sophistischen Tugenden, und Alles wird sich in das subtile und verderbliche Element, die Begierde zu haben, auflösen. Selbst im Schooße der Uneigennützigkeit wird man diese antreffen. Diese allgemeine Pest aber, das Privatinteresse, dieses schleichende Fieber, diese Schwindsucht jeder bürgerlichen Gesellschaft, hätte sie jemals da einwurzeln können, wo sie nicht bloß gar keine Nahrung, sondern auch nicht einmal das geringste gefährliche Ferment gefunden hätte? Man kann also die Evidenz des Satzes nicht verkennen, daß da, wo gar kein Eigenthum existiren würde, auch keine seiner gefährlichen Folgen existiren kann.

Diderot giebt nun eine Idee von der natürlichen Rechtschaffenheit, und wie man den verderblichen Folgen derselben vorbauen könne. Die natürliche Rechtschaffenheit ist in der allgemeinen Ordnung des Universums das Resultat einer unendlich weisen Einrichtung, in welcher kein Wesen ohne eine zufällige Ursache der Bewegung oder der Existenz eines andern schädlich seyn kann. Sie würde auch beym Men-

Menschen geblieben seyn, was sie war; eine unüberwindliche Abneigung gegen jede unnatürliche Handlung, ein Gesetz, durch das Gefühl dictirt, durch den Verstand und das Herz gebilligt und geliebt. Weit davon entfernt, beständig Hindernissen zu begegnen, welche den ruhigen Zustand des vernünftigen Wesens schwächen oder zerstören, hätte der Mensch frey von der Furcht vor der Dürftigkeit nur einen einzigen Gegenstand seiner Hoffnungen, nur ein einziges Motiv seiner Handlungen, das Gemeinwohl, gehabt, weil sein Privatwohl von diesem eine unfehlbare Folge gewesen seyn würde. Wer sieht nicht ein, daß diese Moral nicht bloß der klarsten Demonstration fähig gewesen wäre, sondern auch der einfachsten und jedem Menschen verständlichsten? Wer mag zweifeln, daß die Erziehung, indem sie ihre Vorschriften von dieser Moral entlehnte, sehr fühlbaren und allgemein interessanten Wahrheiten, wenigstens eben so viel Gewalt und Credit über alle Herzen gegeben hätte, als die gewöhnliche Erziehung tausend lächerlichen Vorurtheilen Gewalt und Herrschaft giebt? Die Erziehung nach Diderot's Theorie, indem sie jeder fehlerhaften Gewohnheit zuvorkam, würde, wie ihr Urheber sich mit schwärmerischer eitler Gutmüthigkeit schmeichelte, die Menschen unwissend gelassen haben, daß sie böse werden könten.

Selbst aus den Einwürfen, welche die Moralisten gegen seine Behauptung vorbringen oder vorbringen könten, zieht Diderot einen Beweis, wie wirksam die Erziehung nach seinen Principien geordnet seyn würde. Man könte ihm nehmlich entgegensetzen: Eingeräumt, daß die Politik und Moral bisher sich schlecht darauf verstanden haben, den politischen

schen und moralischen Uebeln der Menschheit abzuhelfen; würde deshalb die Behauptung minder wahr seyn, daß ihre Ohnmacht weniger aus ihren eigenen Fonds herrührt, als aus dem bösen Willen der Menschen, die mit fehlerhaften Neigungen gebohren werden, welche sich nur durch Gewalt unterdrücken lassen. Denke man sich z. B. zwey Kinder; kaum fangen sie an, die Gegenstände zu unterscheiden, so bemerkt man bereits bey ihnen einen Geist des Streits, des Disputirens, der Widerspenstigkeit, der Ungeduld, der Hartnäckigkeit. Das eine, ob es gleich bekommen hat, was es durch sein Schreyen begehrte, will gleich wohl auch noch das haben, was man etwa in seiner Gegenwart dem andern Kinde gab. Zuweilen sieht man sogar diese schwachen Automate sich über ein erbärmliches Vergnügen mit Hitze und Erbitterung zanken. Ein trauriger Vorbote ihrer künftigen Leidenschaftlichkeit, ihrer künftigen Zwietracht.

Diderot antwortet, daß die Kinder, da sie alsdenn noch nur mit einem Instincte versehen sind, der nicht viel raffinirter ist, als der Instinct gewisser Thiere, die man zähmt, auch nur, wie diese Thiere, momentane Anwandlungen von Zorn haben, vorübergehende Anlässe zur Uneinigkeit, die durch ein schnelles und lebhaftes Gefühl irgend eines Bedürfnisses oder einer Unruhe erzeugt werden, und welche sie manchmal in Ansehung des Besitzes einer und derselben Sache in Concurrenz bringen. Aber diese Arten von Streitigkeiten, von kurz dauernden Zänkereyen, welche unter Thieren derselben Gattung entstehen, haben für sie im Allgemeinen so wenig Folgen, daß, wenn der Mensch gleich diesen Thieren auf eine kleine Zahl von Fähigkeiten beschränkt bliebe, so wür-

de er so wenig wie diese weder Haß, noch Eifersucht, noch irgend eine habituelle Leidenschaft haben, noch einen determinirten eigensinnigen Willen, der ihn zu brutalen Handlungen verleiten könte. Er würde auf diese Weise nicht mehr der Gesetze und der Moral bedürfen, als das Thier; er würde gegen seines Gleichen moralisch nicht bösartiger und verderbter seyn, als dieses.

Aber wie müßte denn nach Diderot's Meynung die Erziehung beschaffen seyn, um jedem Laster zuvorzukommen? Da bey dem Menschen die Entwickelung der Vernunft auf das blinde Gefühl folgt; so ist er von der Natur auch dazu gemacht, das sanfteste und leitbarste unter allen Thieren zu seyn, und er würde es in der That geworden seyn, wenn anfangs jenes stupide Gefühl nur mechanisch benutzt worden wäre, um ihn mit friedlichen Neigungen und Gewohnheiten zu familiarisiren; die Vernunft hätte hernach dieses angefangene Werk vervollkomnert; sie war nicht bestimt, was auch die Philosophen hiergegen sagen mögen, um wüthende Leidenschaften in uns zu bekämpfen, oder um Unordnungen zuvorzukommen, die nie existirt haben würden; wenn der Mensch durch eine den Principien Diderot's entsprechende Erziehung gehörig vorbereitet, und gleichsam gezähmt worden wäre. Er hätte dann von den Fähigkeiten seines Geistes nur Gebrauch zu machen nöthig gehabt, um die Vortheile einer weise eingerichteten Gesellschaft zu erkennen und zu genießen. Von seinen frühsten Jahren an gewöhnt, sich nach den Gesetzen zu richten, hätte er nie darauf gedacht, ihnen zu widerstreben. Keine Furcht vor Mangel an Hülfe, an nothwendigen oder nützlichen Dingen, hätte in ihm übermä-

sige Triebe erzeugt. Jede Idee von Eigenthum wäre durch die Väter weislich entfernt worden; jeder Rivalität im Gebrauche der allen Menschen gemeinsamen Güter wäre man zuvorgekommen, oder sie wäre verbannt. Wie würde es unter solchen Umständen möglich gewesen seyn, daß der Mensch nur darauf gedacht hätte, mit Gewalt oder List zu rauben, was ihm kein Mensch jemals streitig gemacht haben würde.

Diderot giebt übrigens zu, daß ungeachtet aller weisen Vorsichtsmaaßregeln, die nach seinem Erziehungssysteme beobachtet seyn möchten, doch unter den Menschen immer Gelegenheiten zum Zwiste und Dispute existirt haben würden; aber diese kleinen Unregelmäßigkeiten würden auch eben so vorübergehend gewesen seyn, wie die Ursachen und Umstände, welche sie hervorgebracht hätten. Da die allgemeine und permanente Ursache jeder Zwietracht gar nicht existirte, und das menschliche Herz sich nicht mehr langen und heftigen Erschütterungen ausgesetzt fand, noch auch von grausamen Verlegenheiten beunruhigt wurde; so ist evident, daß es gar keine lasterhafte Gewohnheiten zu seinem Verderbnisse annehmen konte. Ausserdem würden auch die friedlichen Vorurtheile seiner Erziehung die Vernunft stets unterstützt haben, die noch dazu nicht durch eine unendliche Menge falscher Ideen verdunkelt worden seyn würde.

Da hingegen bey dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit sich durchaus keine wirksame Mittel entdecken lassen, um jeder Unruhe und Verwirrung in einer bürgerlichen Gesellschaft zuvorzukommen: was für traurige Wirkungen müssen nicht aus den Regeln, Beyspielen, Vorurtheilen, die vom Vater

auf den Sohn durch eine Erziehung fortgepflanzt werden, welche zufolge einer Moral voll enormer Irrthümer, die man doch für ewige Wahrheiten hält, den Menschen von seiner Kindheit an wild macht, und seine aufkeimende Vernunft nur zu niederschlagenden Betrachtungen führt. Ist es zu verwundern, wenn diese Vernunft eines der gefährlichsten Werkzeuge der Bösartigkeit wird? Von hier an müssen alle Verirrungen der Menschen datirt werden.

In der That wozu bereitet wohl die gewöhnliche Erziehung sowohl den Verstand, als das Herz? — Zu nichts anderm, als sich unter das Joch einer künstlichen Moral zu beugen, die der Natur den Rücken kehrt, und stets mit sich selbst im Widerstreite begriffen ist; da durch ihre eigenen Rathschläge die Dinge unglücklicherweise so geordnet oder vielmehr umgekehrt werden, daß bey zahllosen Veranlassungen heftige und tobende Leidenschaften entstehen müssen, selbst aus den Mitteln, welche die Moral anzeigt, um sie zu bestreiten und zu dämpfen.

Diderot erklärt seine Theorie für einen Schatz der wichtigsten und kostbarsten Wahrheiten, der aber seit sechs bis sieben Jahrtausenden, d. i. seit der Zeit, daß ein großer Theil des Menschengeschlechts unter Gesetzen gelebt hat, immer durch diejenigen widersprochen worden ist, welche sich angemaaßt haben, ihm Gesetze vorzuschreiben. Diese angeblichen Weisen, welche unsere Imbecillität bewundert, indem sie den Menschen die Hälfte der Güter der Natur raubten, haben ihre weise Einrichtung aufgehoben, und allen Verbrechen Thüre und Thor geöffnet.

Diese

Diese Führer, gerade so blind, wie diejenigen, welche sie führen wollten, haben alle Motive gegenseitiger Zuneigung und Wohlwollens erstickt, die nothwendig das Vereinigungsband der Kräfte der Menschen hätten ausmachen müssen. Sie haben alle einmüthige Vorsicht, alle Mittheilung der Hülfe, in ängstliche Sorgen verwandelt, die unter den einzelnen Gliedern dieses großen Körpers vertheilt sind. Sie haben durch tausend entgegengesetzte verworrene Agitationen dieser uneinigen Glieder das Feuer einer brennenden Begierde angezündet. Sie haben den Hunger und die Gefräßigkeit eines unersättlichen Geizes erweckt. Ihre thörichten Constitutionen haben den Menschen der Gefahr ausgesetzt, an Allem Mangel zu leiden. Wie begreiflich ist es also, daß um sich dieser Gefahr zu erwehren, die Leidenschaften sich bis zur Wuth entzündeten? Konten die Moralisten sich klüger benehmen, wenn sie es dahin bringen wollten, daß der Mensch seines Gleichen fraß? Welche neue Anstrengungen machte es nun ihnen nothwendig, wenn sie den Gefahren ausweichen wollten, die unvermeidlich aus ihren Verirrungen entspringen mußten!

Troß allen Regeln und Maximen hat man immer den unaufhörlichen Durchbruch eines Dammes verstopfen müssen, der dem friedlichen Laufe eines Baches entgegengesetzt, welcher eben durch dieses Hinderniß seines Laufes anschwoll, und durch seine Ueberschwemmung zu einem stürmischen Meere wurde. Als ungeschickte Maschinisten haben sie die Bande zerrissen, die Triebfedern zerbrochen, deren Auflösung die Auflösung aller Bande und Triebfedern der menschlichen Gesellschaft nach sich zog. Und nun

 wollen

wollen sie den Ruin der Menschen durch einen erkünstelten zwangvollen Verband, durch zufällig bald hier bald dort angebrachte Gegengewichte aufhalten. Was ist aber der Erfolg ihrer Bemühungen? — Voluminöse Abhandlungen über die Moral und Politik, quorum tituli remedia habent, pixides venena. Viele von diesen Werken könte man folgendermaßen betiteln: Die Kunst, die Menschen unter den scheinbarsten Vorwänden böse und verkehrt zu machen, selbst mit Hülfe der schönsten Vorschriften der Frömmigkeit und Tugend. Ein Titel von andern könte seyn: Mittel, die Menschen zu polizīren durch Verordnungen und Gesetze, wodurch sie am ersten wild und barbarisch werden.

Diderot's Theorie der Moral und Politik läuft im Ganzen darauf hinaus, den Menschen wiederum seinem natürlichen Zustande zu nähern, in welchem die wohlwollenden Neigungen, unterstützt durch die in reiferm Alter sich entwickelnde Vernunft, die Tugend begründen, und dem Laster entgegenwirken. Hier hat er sich aber gänzlich in der Natur des Menschen geirrt. Würde dieser gleich vollendet an Sinnen und Vernunft geschaffen, so daß beyde in gegenseitiger Harmonie und verhältnißmäßiger Energie rege und wirksam in ihm würden; erzeugten nicht die in der gesellschaftlichen Verbindung entspringenden Bedürfnisse, und die Nothwendigkeit, ihnen abzuhelfen, der Natur ihrer Gegenstände und der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst nach, mehr die eigennützigen Triebe und Neigungen, als die wohlwollenden; und würden jene bey dem Uebergewichte der Sinnlichkeit über die Vernunft in den frühern Jahren

ren des Menschen nicht weit mächtiger, als diese, so ließe sich von der Diderotschen Moral und Politik eher die Wirkung erwarten, die ihr Erfinder sich und dem Publicum davon versprach. Allein das Gegentheil wird durch die Erfahrung aller Zeiten und bey allen Völkern bewährt. Selbst die wildesten Völker, die am weitesten von der Cultur entfernt, und deren Bedürfnisse noch die einfachsten sind, denen man also auch die größte Einfachheit der Triebe und Neigungen, die größte Herschaft der wohlwollenden Neigungen über die eigensüchtigen zutrauen sollte, zeigen und äußern in ihren Handlungen eben die egoistische Denkart, die bey den cultivirtesten Nationen Princip geworden ist. Ueberhaupt ist nur durch Gesetze der Vernunft auf die Triebe und Neigungen zu wirken, und diese Gesetze müssen ihrem Grunde nach durch die Vernunft selbst, und ihrer Anwendung nach durch die Erfahrung bestimt werden. Wie sie zu bestimmen sind, darüber mögen die Philosophen streiten. Eine falsche einseitige Vernunft-Moral kann die Handlungen eines Menschen verderben. Aber dadurch, daß man ihn den natürlichen Neigungen Preis giebt, wird er auch weder tugendhaft, noch glücklich werden.

Ende der ersten Hälfte des sechsten Bandes.

Bey dem Verleger dieses sind unter andern folgende Bücher erschienen:

J. Beckmann Vorrath kleiner Anmerkungen über mancherley gelehrte Gegenstände. Erstes und Zweytes Stück. 8. 1795-1803. 1 rthlr. 4 ggr.

E. Brandes Ueber den gegenwärtigen Zustand der Universität Göttingen. 8. 1802. 1 rthlr. 8 ggr.

J. G. Buhle Ueber den Ursprung und die vornehmsten Schicksale der Orden der Rosenkr. und Freym. 8. 1 rthl. 8 ggr.

J. G. Eichhorn Weltgeschichte. Erster Theil und Zweyten Theils Erster und Zweyter Band. Zweyte verbesserte Ausgabe. gr. 8. 1804. 6 rthlr. 8 ggr.

A. H. L. Heeren kleine historische Schriften. Erster Theil. 8. 1803. 1 rthlr. 4 ggr.

J. F. Herbart Pestalozzi's Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyklus von Vorübungen zum Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt. Zweyte, durch eine allgemeine pädagogische Abhandl. vermehrte, Ausgabe. 8. 1804. 18 ggr.

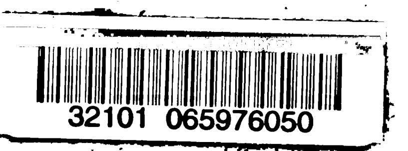
C. Meiners Ueber die Verfassung und Verwaltung deutscher Universitäten. Zwey Bände. gr. 8. 1801. 1802. 3 rthlr.

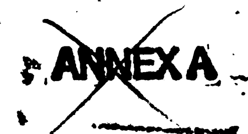
Dessen Geschichte der Entstehung und Entwickelung der hohen Schulen unsers Erdtheils. Erster bis Dritter Band. gr. 8. 1802-1804. 5 rthlr.

Dessen Beschreibung einer Reise nach Stuttgart und Strasburg im Herbste 1801. nebst einer kurzen Geschichte der Stadt Strasb. währ. d. Schreckenszeit. 8. 1803. 1 rthlr. 20 ggr.

A. W. Rehberg Ueber den deutschen Adel. 8. 1803. 20 ggr.

G. R. Treviranus Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte. Erster und Zweyter Band. gr. 8. 1802. 1803. 4 rthlr.


32101 065976050


ANNEXA

